

文獻的・文摘的・大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：國際出訪與學遊：原民世界的觀覽民族誌

- 導論——異邦的我族依情與本土的他族異情
- 穿越時空界線的交會：在加拿大看見臺灣原住民族
- 文物流轉・記憶接軌——臺灣散佚歐洲博物館原住民族文物的考察研究
- 文化的動與靜——日本愛努民族的生活、學術、博物館

時事快遞

- 熱鬧與嚴肅的交融：記大溪瑞興社區豐年祭的傳統樂舞競賽

文獻評介

- 美國原住民身分竊盜與詐欺

老照片講古

- 合影的誰人鮮明？

新書視窗

- 《台灣原住民文学への扉：「サヨンの鐘」から原住民作家の誕生へ》

文物掌故

- 靠近誰就像誰：乍見的恆春半島排灣族三件混搭服飾

總編輯的話

本刊年出4期，這4期中，必定有1期專論國際，而本期是今年度最後1期，也是國際專題的該期。大家都有國際經驗，但，擁有文化研究能力者，畢竟與一般人不同，在多數情形下，她（他）可藉由所見，提出較為深刻的理解觀點。在今日世界往來頻繁的背景下，我們期待有寫手出面談談縱使走馬觀花，或者短暫參訪，也能提出具備部分民族誌效果的文化介紹內容。國際文化經由細緻長期田野工作之後的報告之手，或者匆匆一瞥式地多地點賞析紀錄，二者當然會有所差異，但，本期期待學術人嘗試著以研究姿態，分析短期文化經驗的公開過程。這是少見的主題，或許理解深意不易，投稿者不多，不過，最終也收入了3文，作者們有努力契合課題之需，但多少仍有落差。後續或可再接再勵，因為我們真的很想知道，各方人士出訪外國，他們到底看到了什麼，而那些種種又為臺灣帶進多少具有價值的文化資訊。

專題是一期的主軸，而專欄5類，則是綠葉相伴。綠葉的健美豐沛，當然直接也使專題可以光芒引人。本期的5類各1篇，分述都市豐年祭中的「傳統」辯證、原民身分真假屬性、人類學家合影在地人情事、日文原住民族文學大作推廣、以及混搭成型的排灣合成客家服飾等議題，文章量不甚多，卻也精采奪目，向大家推薦閱讀。

總編輯的話，期期都宣告本刊公開邀稿的誠意，這期也不例外。我們的長篇短文都歡迎關心原民議題的夥伴們加入投稿。本刊著重柔性原民生活的範疇，最喜歡見到細數家珍的族人日常主題，沒有硬梆梆政策掛帥，期待您的文字創作。



2023年9月17日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

國際出訪與學遊：
原民世界的觀覽民族誌

06

謝世忠

導論——異邦的我族依情與
本土的他族異情

08

巴唐志強

穿越時空界線的交會：
在加拿大看見臺灣原住民族

24

楊政賢

文物流轉・記憶接軌
——臺灣散佚歐洲博物館原住民
族文物的考察研究

41

謝世忠

文化的動與靜
——日本愛努民族的生活、
學術、博物館

時事快遞

56

謝世忠

熱鬧與嚴肅的交融：記大溪瑞興
社區豐年祭的傳統樂舞競賽



原住民族文獻

規劃「專題」、「時事快遞」、「文獻評介」、「老照片講古」、「新書視窗」、「文物掌故」等六大專欄，以電子期刊發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，並於每年12月彙整該年度電子期刊內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的累積，期能勾勒一座原住民族文獻的具體架構。

文獻評介

60

陳叔倬

美國原住民身分竊盜與詐欺

文物掌故

69

李慧慧、莊佳琦

靠近誰就像誰：乍見的恆春半
島排灣族三件混搭服飾

老照片講古

64

謝世忠

合影的誰人鮮明？

新書視窗

66

林志興

《台湾原住民文学への扉：「サ
ヨンの鐘」から原住民作家の誕
生へ》

發行

原住民族委員會 | 新北市新莊區中平路439號北棟14F/15F/16F

<https://www.cip.gov.tw/>

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang · Parod

顧問團隊

李慧慧、林志興、浦忠勇、陳毅峰、楊政賢、羅素玫

執行團隊

秀威資訊科技股份有限公司

總編輯

謝世忠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indlit109@gmail.com

文獻官網

<https://ihc.cip.gov.tw/>

導論—異邦的我族依情與本土的他族異情

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

本期原始規劃，即期盼獲知外國在地知識如何被取得之過程。收到的3篇文章，的確多少有相關的情境描述，惟卻也意外增添了不少海外「知己」，亦即，呈現出在國外場域裡，意外地知道了自己的效果。國際間，一國一國似乎分得清楚，但，其實，也沒那麼工整，有的反倒是出外看自己，或者在內書寫外人，總歸即是，不一定國外就只見外地文化。欲知天下事，跨出國境採集，當然是一法，學術研究的理想規劃，也是如此。研究者走出國門，一段時間返回，攜帶著紀錄實情，不久轉而可成本國的了解國外重要平台。巴唐志強的加拿大，楊政賢的德國，以及謝世忠的日本，分別取得了點滴成果，其中加國原民從卑微轉至第一民族，德國大博物館的世界文化匯集，還有北海道愛努族的化被動為主動，無一不深刻吸引讀者專注的眼神。然而，還有其他值得提醒者，那就是，外不只僅有外，內也可見識到外。

人類學只信任長期田野之後的文化論述，其餘短時報告，可能會被歸類為粗淺或表相說法。本專題的3文，大抵只有謝文比較接近理想景況，但，也很難確認哪一部分基於多長田野的資料，畢竟作者自己也說，曾有僅是短短幾日的造訪紀錄。然而，無論如何，文章總是引來了在臺灣所能知曉的日本愛努文化，那是一種本土的他族「異情」情境。中文讀者閱後，即可於自我土地上，感受到遠族的文化史故事。這是內可見識到外的學術成果。

與上述幾乎反向的巴唐與楊等二文，卻是跑至外邦細細端倪自我的文化物質製品。他們都去了西方國家，那邊的博物館藏有不少經由多重管道入庫的臺灣原住

民族文物。二位作者與典藏機構都很重視這批文化資產，大家談到合作，也論及內容考證，更對當下文物回歸原本出處族群所在論題表達了高度關注。原民文物的確串起了某種世界情懷。看到一件件熟悉族人的祖輩手藝，渡過了重洋，靜靜在異國世紀之久，感慨之心，必然湧上。那正是異邦所現的依依之情，所以，外不只僅是外。惟建立新的合作關係，總是一個正面開始，文化內容必會藉此一源於「依情」的作用而豐富許多。

跑到國外，不管是心底平靜地看到外地文化，還是心跳加速地撫摸自我文化，都是一個研究者即將引介人類文化創造故事的前提場景。作者們將異邦、本土、文物、典藏、人物、群體等等要素嫁接完整，就是要敘述「依情」與「異情」所帶給我們的一整套知識養份。■

穿越時空界線的交會： 在加拿大看見臺灣原住民族¹

巴唐志強

國立體育大學體育推廣原住民專班兼任助理教授

I. 前言

隨著全球疫情的紓緩，世界各國逐步開放了國際交流的大門，2022年10月28日至11月3日，因緣際會下得以至加拿大進行文化交流，主要目的是拜會「加拿大皇家安大略博物館」（Royal Ontario Museum）。此行緣起於有感馬偕博士（REV. George Leslie Mackay, 1844-1901）在臺灣宣教30年，1893年第二次返回加拿大時攜回了約600件的臺灣民俗文物，其中約有200件是臺灣原住民族的文物，目前典藏於加拿大皇家安大略博物館，而順益台灣原住民博物館曾於2001年與該館合作，迎回相關文物至臺灣進行展示（順益台灣原住民博物館 2001：4）。讓民眾藉由文物的紀錄，進一步認識與感受百年前臺灣社會的情境。然而，當時的展覽至今已20餘年，隨著時空的堆疊與交錯，臺灣民眾似乎逐漸淡忘了馬偕收藏的這批文物，對臺灣歷史與原住民族社會而言，儼然是一種看不見的損失。因此，期盼與加拿大皇家安大略博物館進一步合作，再次迎回這批百年前珍貴的臺灣文物，讓民眾有機會目睹其真實樣貌，也一起見證臺灣原住民族在臺灣歷史上重要的地位與影響。

文化多樣性及其社會實踐是當今世界主流思潮，如何加強對少數族群文化的認識、保存與發展，已成為世界各國共同關注的議題（原住民族委員會 2015：1）。而文化展示場館的核心思維不再僅限於突顯收藏品、展示品、文物本身的藝術或文化特殊性，同時也牽涉到展出物件的歷史脈絡、空間背景，以及物件呈現當下的社會和文化意義（同上：6）。就原住民族而言，亦可藉由文化主體性的詮釋，傳達原住民族的世界觀。然而，目前臺灣原住民族文物雖已在各相關研究機關妥善保

存，惟仍未能進行系統性的蒐羅、典藏及研究，完整地呈現原住民族文物背後所代表的文化意義及其歷史脈絡（原住民族委員會 2015：26）。以原住民為名的博物館舍，也面臨人力資源、館藏和維護設施不足，以及在地整體關懷意識不夠健全的問題（謝世忠 2017：204）。如何透過展示呈現原住民族，認識原住民族，欣賞原住民族，進而讓臺灣走向多元認同的時代，有其探討的必要。而藉由和其他國家原住民族的交流，汲取博物館建設、文物典藏與展示的經驗，亦將有助於加深臺灣原住民族和國際社會的連結，並建構臺灣主體性的論述主軸，彰顯出國交流的意義與價值。

基於上述的緣起與背景，經過多次和多方的交涉，也確定了踏上加拿大的行程及目標。包括參觀馬偕收集的臺灣原住民族文物，並洽談借展至臺灣的可行性，再現馬偕與臺灣原住民族的歷史關係。其次，參訪加拿大原住民族保留區伍德蘭文化中心（Woodland Cultural Centre），深入認識加拿大原住民寄宿學校的歷史，以及其轉型正義的真相與和解之路。另外，也參訪加拿大國家歷史博物館（Canadian Museum of History）及加拿大國立美術館（National Gallery of Canada）等，在細細琢磨歷史文物及欣賞藝術作品下，也探索加拿大如何將文化詮釋權還給原住民族，積極進行文物歸還原本所屬族群，以及透過藝術作品與策展，重新詮釋去殖民化的解殖工程。

II. 臺灣原住民族文物的時空膠囊：加拿大皇家安大略博物館

成立於1912年的皇家安大略博物館位於加拿大多倫多市，是目前加拿大最大，也是每年最多遊客造訪的博物館。進到博物館首先印入眼簾的是原分布於加拿大西北岸的圖騰柱，該館共蒐藏4支圖騰柱，高聳的圖騰柱上刻有述說當地原住民家族故事的人像，以及老鷹、灰熊、鯨魚等動物形象（圖1）。隨後參觀加拿大第一民族克里族（Cree）原住民藝術家《Kent Monkman特展》，其創作理念是透過鮮明的對比色彩、古典與現代器物的結合，寫實描繪出歐洲殖民者抵達這片土地後，原住民族所遭受到的困境，藉由畫筆探索殖民、性別、失落和復原等主題，並輔以真實的歷史事件，凸顯原住民族的處境與現況（圖2）。而為避免觀展後曾身歷其境、遭受迫害的原住民族人喚起創傷和沉痛的記憶，展間特別設置了觀展後專用的原住民休息室（Dedicated Indigenous Lounge），提供觀展後為這段殖民史感到心情起伏與沉重的民眾入內休息、整理情緒，並提供幸運袋，是一項相當特別與貼心的設計。

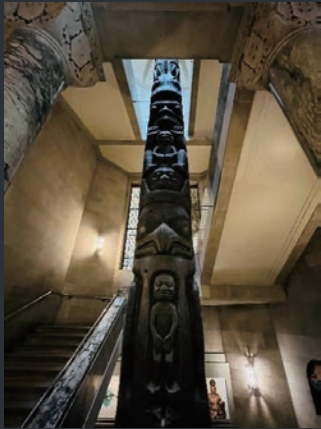


圖1 加拿大原住民族圖騰柱

（圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28）



圖2 Kent Monkman特展畫作

（圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28）

本次加拿大之行最大目的是參觀馬偕收集的文物，目前這一批穿越時空界線留存下來的文物，分別典藏於博物館內的三個部門，人類學部門（Department of Anthropology）、近東與亞洲文明部的織品服裝部門（Department of Near Eastern & Asian Civilizations, Textiles and Costume Section）及遠東部門（NEAC, Far Eastern Section）。其中，人類學部門與織品服裝部門約有200件臺灣原住民族各類生活用品、服飾及宗教器物，遠東部門則有平埔族群的漢式神像等。首先參觀的是織品服裝部門，館方展示了3件臺灣原住民族的織布，第1件是「有袖織花長衣」（Long Upper Garment With Sleeves）（圖3）。經館方人員解說，這件服飾的材質為棉、麻及毛料，是當時平埔族群噶瑪蘭族女子重要活動時所穿著的盛裝。長衣是以白底外接深藍色筒袖，呈現紅、藍、淺藍平行條狀排列的花紋，除幾何圖紋外，可清楚看到細緻的壽字紋、雲雷紋、王字紋及鳥獸紋等，應是受當時漢人社會的影響（順益台灣原住民博物館 2001：126）。

第2件是「綴珠垂鈴新娘腰裙」(Bride's Skirt with Beads and Bells) (圖4)，材質為棉、麻、銅、瑪瑙珠及玻璃珠。此片腰裙上半部為白色綿布，下半部縫接織花布塊，織紋以紅、白、藍三色挑織形成密布的幾何紋樣，以垂直與水平相間呈現交叉、曲線、米字及菱形等圖紋，腰裙下擺縫接一條珠飾藍布條，布條上密布著黃橘藍色的小玻璃珠，下擺邊緣則垂飾整排玻璃珠串連的小銅鈴（順益台灣原住民博物館 2001：125）。親眼所見此腰裙雖有百年以上歷史，仍能感受其豪華、貴氣之姿，可以想見當時結婚儀式時新娘盛裝的儀態與氣勢，以及原住民族的物質價值觀。經館方人員說明，該服飾已由噶瑪蘭族人Ngulan·Banday（漢名：偕淑月）復刻成功。興奮之餘也期待能成為具有族群認同的意義與象徵，編織出當代新的篇章。

第3件是「無袖織花長衣」(Sleeveless Long Upper Garment) (圖5)，材質為麻及毛料。此件長衣由白、藍麻線和紅色毛線搭配織成，正面腰間有寬約17公分的藍、白、紅橫條織紋（順益台灣原住民博物館 2001：127）。依據文獻記載及館方人員解說，從織紋的結構來看，此件長衣應該是北部泰雅族或南勢阿美族的服飾。顯見馬偕當時在臺灣的足跡遍布於北部的原住民族與漢人之間，蘊藏著馬偕和臺灣原住民族互動的歷史記憶，同時也增添了我們對十九世紀末期臺灣北部原住民族及平埔族群生活狀況的想像。



圖3 有袖織花長衣
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖4 綴珠垂鈴新娘腰裙
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖5 無袖織花長衣
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)

緊接著參觀人類學部門，館方展示了臺灣原住民穿戴使用的珠綴及編織類飾品。包括由22片方形貝板串連而成帶狀的「方形貝串頸飾」（Shell Necklace），是南勢阿美族女子喜歡配戴的頸飾（圖6）。由竹片中間穿一細條長孔鑲有單簧銅片的「口簧琴」（Mouth Harps）；由梯形小貝板以麻繩串接黑玻璃珠及白色小貝珠鍊的一對「梯形小貝板耳飾」（Shell Ear Pendants），是泰雅族、賽夏族女子常用的耳飾；以黑、白、紅、藍色小玻璃珠間隔穿有40片直徑約1公分鑄有花紋圓形小鉛片的「玻璃鉛片頭飾」（Glass Beads and Lead Discs Forehead Ornament）；以細麻繩串21顆紅色六角形管柱狀瑪瑙珠的「瑪瑙串珠項鍊」（Camelian Necklace）（圖7）。由25條彩色玻璃珠串並連，兩側穿串於細長雕花骨板的「藍色玻璃珠串腕飾」（Blue Glass-Bead Bracelet）（圖8）；以細藤採斜紋編法，前端穿縫長方形小貝板垂直並排的「貝飾藤編束腰帶」（Rattan Belt with Shell Ornaments）（圖9），以及由細藤採螺旋編法盤繞編成的「碗型藤帽」（Rattan Cap）等（圖10）（順益台灣原住民博物館2001：88-105）。觀賞之餘也能觸摸感受這些百年前文物的質地及纖維，細膩的工藝技術令人嘆為觀止。最後參觀東亞部門的藏品，主要是當時的臺灣寺廟文物，包括各式神像（圖11）、令旗、籤詩、筊杯及帳冊文書（圖12）等。透過這些文物的呈現，也反映出十九世紀末臺灣北部原住民族、平埔族群及漢人間信仰的轉變與互動影響。

參觀屬於臺灣的文物之後，也參觀了館內的常設展與特展，一睹真實的恐龍化石、木乃伊真身、埃及文物，以及全球各地原住民族的文物，除了驚訝其館藏世界各地原住民族文物之豐，並成功扮演詮釋各地原住民族歷史文化生態社會的角色外，令人印象深刻的是，當日館內的「第一民族廳」是未對外開放的，主要原因是館方希望展廳內容能和當地原住民族有更多的對話與討論，以適當地詮釋及展示相關文物。另外，導覽員也強調，在當地原住民族的詮釋裡，文物不稱呼為「文物」，而是「祖先」，顯現原住民族與過去經驗的緊密連結，並融入在日常的生活中。而觸目所及館內的展示說明牌都是以「多語並列」呈現，並以原住民族語言為第一優先，其次為英語、法語（加拿大官方語言為英語及法語），凸顯出博物館所要強調文物本身代表的族群主體性（臺北市府原住民族事務委員會2022：3），並發揮其社會文化價值，以及健全在地的關懷意識。

參訪後發現，在加拿大妥善保存原住民族文物，同時將文化詮釋權尊重與還給當地原住民族的做法，不同於傳統「博物館學」著重於「文物」本身的建構和再現



圖6 方形貝串頸飾
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖7 由左上至右下依序為口簧琴、梯形小貝板耳飾、玻璃鉛片頭飾、瑪瑙串珠項鍊
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖8 藍色玻璃珠串腕飾
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖9 貝飾藤編束腰帶
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖10 碗型藤帽
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖11 各式神像
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)



圖12 帳冊文書
(圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/28)

（原住民族委員會 2015：5）。而是應用「新博物館學」的理念，強調知識的流動與挹注（同上：8）。除了將博物館過往的人造情境向外擴展到自然環境，同時將個人的情境轉移到群體及社會之中，學習彼此共存共榮，深化並深刻思索，回應社會變遷需求（同上：5）。對應目前在臺灣既有的博物館、文物（化）館和建置中的「國立原住民族博物館」，在原住民族歷史文化的展示與詮釋，以及整合在地人文環境和知識概念上，或可參考其以民族核心價值為導向，扮演建構不同對話關係的角色。除了呈現原住民族史觀，保存有形及無形的文化資產，也做為串連部落生態與地方知識的窗口，成為臺灣多元文化匯聚、交流和學習的重要平臺。

III. 原住民寄宿學校的歷史傷痕與和解之路：伍德蘭文化中心

經過第一天文物典藏與展示的洗禮，第二天上午來到伍德蘭文化中心。此中心成立於1972年，位於加拿大格蘭河六族原住民共同保留區，由在地的第一民族組織營運。成立緣起於加拿大營運最久（1834年-1970年），專供原住民兒童就讀的莫霍克（Mohawk）寄宿學校（residential school）（圖13）關閉後，為記住這段血淚的歷史，並展開後續原住民族轉型正義及和解工作，在原住民族團體的促擁下，於原址成立了此中心。



圖13 伍德蘭文化中心莫霍克寄宿學校舊址
（圖片來源：巴唐志強提供，2022/10/29）

加拿大約有140萬原住民，占總人口的4%，主要包括第一民族（First Nations）、依努伊特族（Inuit）和梅蒂斯族（Métis），其中以第一民族人數最多，約85萬人。19世紀時，加拿大當局認為有必要同化原住民，為達此目的方法之一，即是讓原住民兒童脫離本族與家庭，在寄宿學校接受歐式教育。原住民兒童必須強制性的離開家庭，若不遵守，父母將面臨牢獄之災，且學校也規定學生必須信奉基督教，學習英語或法語，並嚴禁使用本族的語言。從

1874年到1996年的百多年間，約有15萬名原住民兒童被安置於加拿大各地130所的寄宿學校，這些孩子當中有數千人入學之後再也沒有回過家鄉，造成許多原住民家庭的悲劇。2015年加拿大聯邦政府公布的調查報告，詳細陳述了寄宿學校各方面的失能，包括學生經常受到嚴厲，甚至施虐般的懲戒管教，設施簡陋亦無專業醫護人員照料，導致不少學生出逃，造成至少6,000名學童在就學期間死亡。2021年5月，加拿大西海岸不列顛哥倫比亞省發現215具兒童屍骸墓穴，墓穴所在的建築物，曾是130所寄宿學校中規模最大者之一，這些屍骸也成為當年許多消失在寄宿學校原住民兒童下落的悲慘證據（不著撰人 2021；Honderich 2021；Truth and Reconciliation Commission of Canada 2020[2015]）。

此中心的特色是保留了莫霍克寄宿學校的建築，並設置約有5萬件原住民族相關文物與展示品的博物館。進到博物館首先介紹在地六個部族，包括莫霍克（Mohawk）、奧奈達（Oneida）、奧農達加（Onondaga）、塞內卡（Seneca）、卡尤加（Cayuga）及塔斯卡洛拉（Tuscarora）的族群歷史。六族是一個組織龐大的聯盟，由分布於安大略省「易洛魁民族」的六個部族所組成，稱為「易洛魁聯盟」（Iroquois）。以六族為名，與臺灣原住民族過去也是以一個部落就是一個政治主體的概念相似，顯示在近代國家和領土概念未進入原住民族的社會與土地前，原住民族對於主權及傳統領域的觀念均是屬於各部族的，也自有一套對於土地主權、傳統領域及社會結構的運作體制，只是這種以原住民族主體性、土地連結和社會系統的網絡關係，在當代國家的體制與律法下，硬生生地將這種互相依存的關係切斷了。

博物館參訪之後，中心也安排播放一支曾入住莫霍克寄宿學校倖存者的紀錄片，片中的受訪者都已年邁，然而在提到那段黑暗的往事時都驚恐的無法言語並潸然淚下，令人感傷。影片觀賞之後，也與中心成員交流對談，進一步的了解到加拿大社會大眾對於寄宿學校的真相及和解政策的態度。由於加拿大政府在2008年成立了真相和解委員會（Truth and Reconciliation Commission of Canada），國民教育中也加入原住民族議題，導正大眾普遍的錯誤認知，逐漸促使各民族間的相互理解與尊重，原本大部分年事已高的族人都不願觸碰這段歷史，但社會大眾開始對此議題高度的重視，許多故事也漸漸被述說出來，而有助於真相與和解工作的進行。另外，在原住民族語言傳承及推廣上，加拿大與臺灣情況類似，原住民族語言都面臨了被強勢語言取代的危機，然而這些年族群間也開始與語言學家合作，積極推動族語的保存及教學，並出版各式的族語教學書籍（臺北市府原住民族事務委員會 2022：



圖14 悼念死亡原住民的童鞋

（圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/29）

7)。走出中心的戶外空間，看見了許多童鞋擺在地上圍成一個圓（圖14），這是為了哀悼各地寄宿學校舊址陸續挖出數以千計的兒童遺骨，也赤裸裸地揭示了加拿大政府對於原住民民族同化政策的黑暗歷史。

此番經驗很容易就聯想並對應臺灣過去亦曾實施的同化政策，雖然並無像加拿大政府般將原住民兒童集中至寄宿學校進行高壓的文化清洗和封閉的思想教育，但目的也相去不遠，即透過同化教育達到族群融合假象與統治目標。1949年至1987年解嚴的三十多年間，因獨尊華語、禁說方言並

嚴懲使用方言等措施，導致民間方言歌曲、電影、文學等創作日漸消失，各族群語言快速流失，出現傳承的斷層（文化部 2022：14-15）。部分原住民族語言更面臨瀕危，甚至滅絕的危機，造成原住民族文化體系崩解的痛楚。2016年8月1日蔡英文總統代表政府向原住民族道歉，也設置了「原住民族歷史正義與轉型正義委員會」，推動許多復振與補救的政策措施。然而同化教育的餘緒仍存留在教育場域裡，且逐漸稀釋原住民族做為臺灣真正主人的獨特主權（葉川榮 2019：16-17）。偏見與刻板印象不但屢見於教科書中，族群與部落主體性及教育主權，仍然無法在教育政策中合理呈現，也導致有族人對「轉型正義」的推動，抱持觀望和保持一定程度的疑慮態度（周惠民、波宏明 2019：2-9）。今年（2023）4、5月間，更相繼發生臺中一中學生「烯環鈉」及臺灣大學學生會言論自由月的「火冒4.05丈」等歧視原住民族事件，顯見同化政策不但壓抑了原住民族社會、文化及語言的正常發展，所帶來的污名感，也形成原住民族的集體記憶和共同經驗。對於加拿大或臺灣社會而言，這是轉型正義走向和解必然要面對的課題，也惟有真正取得文化與教育的自主權，建立完整的原住民族教育體制，回復原住民族受損的權利，才能符合原住民族自主自決的精神與價值。

IV. 年輕夢想實踐的NBA驚奇之旅與意外發現

首次來到加拿大，除了所謂正式的參訪行程，也安排了個人朝聖，或說是夢想實現的行程。白天參訪較為沉重的伍德蘭文化中心後，晚上來到夢寐以求的美國職業籃球聯賽（National Basketball Association，簡稱NBA）賽場，親身站在多倫多暴龍隊（Toronto Raptors）的主場，感覺很不真實，心情一直處於高度亢奮的狀態。雖然不是多倫多暴龍隊的球迷，但有此機會到現場觀賽，已是圓了年輕歲月追逐NBA球賽與球星時遙不可及的夢想。眾所皆知，NBA是北美四大職業運動聯賽之一，亦被視為全世界最高水準的男子職業籃球賽事，親身感受現場整體營造的氛圍相當到位，燈光、音響、專業的團隊、熱情的球迷，以及只能在電視上看到的球星就在眼前，直到散場心情還是非常興奮，比賽結果反倒不是那麼重要了。

進到NBA球場前，有注意到加拿大的一些日常活動，普遍會進行土地宣示的儀式，這在臺灣是少見的。臺灣原住民族雖常是國際場合國家表徵的角色，但多為零星、點狀的象徵性（原住民族委員會 2015：11）。沉浸在NBA驚奇之旅的同時，也出乎意料的看到正式開賽儀式的最前段，在多倫多暴龍隊主場「加拿大航空中心」（Air Canada Centre）正上方的大螢幕，播放一段宣告該球賽場地是屬於加拿大原住民族的傳統領域，並強調原住民族文化意象的影片（圖15），宣示影片之後，才進行大家熟知的加拿大及美國國歌的吟唱。如此安排，顯示主辦單位對於原住民族土地與主權的認同，即使在加拿大已是不需再特別討論的事實，仍會透過大型國際職業運動賽事，潛移默化地傳達及接納原住民族的歷史與土地正義。近年來加拿大也興起以多族群語言轉播職業運動賽事，例如2021年4月25日轉播的職業冰球，即包括華語、阿拉伯語、廣東語、德語、菲律賓的塔加祿語、越南語及印度的印地語等，活動官網也準備了7種語言的術語和小常識，供不同族群



圖15 NBA開場前宣告影片
（圖片來源：巴唐志強攝，2022/10/29）

的球迷參考與對照（陳子軒 2021）。目的即是透過職業運動的日常性、普及性和關注性來傳達不同族群的文化，並將其影響力擴大至不同的國家與族群。

職業運動的魅力和渲染力，是跨越國際、種族、文化與社群的，並能吸引及牽動成千上萬的球迷與觀眾，也是職業運動的價值及影響所在。澳洲人類學家 Catherine Palmer 曾表示，運動是社會生活的關鍵環扣，它所衍生的文化現象，與情感、經濟、政治、國家、區域、族群之認同息息相關（Palmer 2002: 253-256，轉引自謝世忠 2020：28）。運動也是一個儀式屬性（rituality）或心靈屬性（spirituality）（Cipriani 2012: 149；謝世忠 2020：30）。假若國內職業球賽開賽前播放宣告原住民族土地主權的影片或儀式，會是什麼樣的意象、光景與情境？國內的中華職棒曾在 2020 年的疫情期間以英文轉播賽事，成功的進行「微外宣」，但對內卻鮮少透過職業運動，為臺灣的多元族群進行「小內宣」，甚而將話語權還給在競技運動領域中強韌而美麗存在的原住民族（陳子軒 2021）。近年來，政府汲汲營營的推動全民原教，這不啻為最佳的教材，且相信其影響力將遠大於在原住民族特定節慶、活動或場域的宣傳與推廣。只是這一哩路看似簡單容易，實則需要更多的溝通、尊重與和解，在欣賞國際性職業運動賽事之餘，也期待臺灣本土的職業運動，早日跟上國際的腳步，也能實踐土地與族群的正義。

V. 渥太華大學社會學暨人類學專業學院課堂的邂逅

多倫多行程結束後，接著搭機飛往加拿大的聯邦首都渥太華（Ottawa）。一進到渥太華市區，馬上就被其宏偉的國會大廈和處處可見古色古香的城堡建築所吸引，乾淨、樸實的街道，以及許多不同的人物雕像，有別於多倫多的現代與繁榮，一旁的里多運河（Rideau Canal）更是北美目前歷史最悠久，仍在運作的運河，2007 年被聯合國教科文組織評定為世界遺產。經我國代表處人員介紹，渥太華為加拿大第四大城市，人口約 100 萬人，因過去城市推動投資移民政策，移民門檻低，因此吸引大批華人移民，目前渥太華約有幾十萬華人居住，是北美生活品質最佳的城市，也被聯合國評為最適宜人類居住的城市之一。

漫步在渥太華街道，感受了這座古樸城市的脈動後，下午特別到渥太華大學拜會 Dr. Scott Simon（史國良教授）。史教授任教於渥太華大學社會學暨人類學專業學院，學術研究和教學專長為國家與族群問題、原住民族權力及臺灣研究等，曾在臺

灣進行研究多年，特別針對臺灣原住民族權力和賽德克族文化，有深入的探討與見解。趁此機會，也獲邀於史教授的課堂中分享臺灣原住民族的現況，這堂課主要探討的是新疆問題，因為我們的到來，也加入了與臺灣原住民族問題的比較。國外大學生上課的場地和學習氛圍，確實與國內大不相同，學生們非常踴躍的提問臺灣原住民族的現況，從族群、教育、語言、文化、政策到音樂發展等，顯示加拿大學生對臺灣原住民族的陌生。但經過這一次課程的分享與討論，相信這些學生對臺灣原住民族已有進一步的認識，也是此行的另一收穫。

VI. 藝術作品與策展去殖民化的重新詮釋

在渥太華的第二天行程，參訪了加拿大國家歷史博物館，其位於魁北克省與安大略省的交界處，屬魁北克省境內，而魁北克省屬於法語區，故進入該省分，即可發現戶外各項標示牌、路標均以法語為主。博物館是由具原住民身分的Douglas Cardinal建築師，以冰川流動的圓弧造型設計建造，凸顯大地的演化是由風、河流、湖泊和冰川形成的形態。四種天然景緻以抽象形式，代表加拿大土地留下的痕跡與印記（圖16）。約25,000平方公尺的四層樓展示空間，典藏超過400萬件的文物、標本、藝術品、書面文件及影音紀錄等，其中約有80%與加拿大原住民族有關。因此，此博物館也是加拿大呈現其原住民族歷史脈絡、族群文化、知識的理解和學習等，重要的聚點。

進到博物館，首先參觀加拿大歷史廳，其間展示了加拿大遠古時期、殖民時期與現代的歷史及考古成果。令人印象深刻的是，策展人相當強調，所有文物展示必須回歸到原住民族的觀點，並確保與原住民族緊密連結及充分溝通。另外，也可看到博物館運用各項科技，細膩地詮釋族群的樣貌，例如以遺骨還原史前時代原人的相貌，透過考古證據體現與這片土



圖16 加拿大國家歷史博物館大廳景象
（圖片來源：巴唐志強攝，2022/11/2）

地的連結和依存關係。本次到訪目的之一，是參觀館內的原住民族廳及「文物返還部門」，經館方人員說明，會依展示物件回歸族群的意願，來決定文物是否留在博物館、或物歸原主、或雙方輪流保管，這是一項富有挑戰性的過程，由於文物不只是一呈現過去的態樣，在當代也具有高度的情感連結，當文物所屬族群有權決定其處置方式，文物的價值及教育意義才能彰顯。交流過程中也進一步理解，部分文物所屬的族群並不傾向返還，主要原因是認為文物若散布於世界各地，該族群的文化、精神及象徵也能讓世人看見，對族群的長遠發展反而是有利的（臺北市府原住民族事務委員會 2022：9-11）。經此交流之後，也深刻體會文物返是需要更多專業、細緻的操作，才能凸顯文物解殖的核心價值。

下午參觀了加拿大國家美術館，該美術館曾在2019年舉辦的「全球原住民當代藝術五年展」（International Indigenous Art at National Gallery of Canada），邀請臺灣魯凱族藝術家安聖惠（峨冷·魯魯安Eleg Luluan），展示其作品《夢與夢之間》，也是亞太地區唯一受邀參展的藝術家，因此吸引我們的到訪。美術館收藏了許多來自世界各地的藝術作品，2017年成立「原住民族藝廊」後，更積極聚集原住民族的文物及藝術品。在欣賞完原住民族藝術作品後，也和館方代表進行座談，主要是了解美術館在2022年成立「解殖部門」的初衷與現況，是為了深化與國內外原住民族的連結及和解工作，並實踐去殖民化的概念落實在每件展示品上（圖17）。從對談過

程進一步了解到，館方相當重視去殖民化的工程，並積極與在地社群建立新的關係，由於過去部分藝術品來路不明，甚至是由非原住民所捐贈，背後牽涉了一些不為人知的取得過程（臺北市府原住民族事務委員會 2022：11-12）。解殖部門的主要任務，即是解決此類問題，並發揮藝術品代表的族群精神及價值。



圖17 加拿大國家美術館解殖部門解說
（圖片來源：巴唐志強提供，2022/11/2）

VII. 結語

本次加拿大之旅，不論是皇家安大略博物館、伍德蘭文化中心、國家歷史博物館及國立美術館等，可以發現對於原住民族文物及藝術作品的處理方式與呈現，都再再強調族群的主體性，承認各民族先來後到的歷史性，並形成當前轉型正義的目標。例如，加拿大歷史博物館由具原住民身分的建築師設計建造，強調加拿大原住民族在土地留下的印記；行程中參觀有世界七大奇景之一美譽的「尼加拉大瀑布」（Niagara Falls），其名稱也是源自於印第安語「雷神之水」之意。幾乎所有重要展示場館，都是以當地原住民族文化及意象為主軸，自然而然地凸顯原住民族對該國的重要性和價值，民眾也普遍認同與習慣原住民族即為加拿大土地的主人，並具有時代意義。反思當下臺灣的歷史觀，普遍仍停留在近400年各個民族從不同地方來到臺灣建立家園，更甚者就以此400年為臺灣的歷史，挾多數人之優勢，建立並制定以此史觀脈絡為主的法制基礎與社會規範，也就是所謂的主流社會掌握了臺灣歷史的主導權及發聲權。臺灣社會對原住民族之尊重與理解，值得向加拿大借鏡。

所謂的「傳統」是指歷史和文化的連續性，傳統並無固定的意象與內涵，社會隨時會重新定義傳統。馬偕收藏的臺灣原住民族文物，不但紀錄也見證了臺灣近代歷史的發展與脈絡，還蘊含了無形的精神價值，反映當時人民的信仰，與社會間的互動關係。進一步的聯想，當初攜回之用意大多是贈送與紀念為主，時至今日反倒成為臺灣原住民族歷史紀錄的重要史料，相信是馬偕當時始料未及的，目前這批文物也由其家屬暫借予博物館保存（因保存的專業性及所需資源龐大）。也因此凸顯文物專業保存的重要性，以及延伸文物、遺骨等返還的議題，如何保持文物之完整性，發揮其價值，又能還給原有者應有之權利？換句話說，要如何建構完善的博物館而非僅是陳列的框架與迷失？我們需要什麼樣的原住民族博物館或文化館，才能讓文物不只是文物，也是民族發展與人類文明演進的證據。

加拿大是雙語國家，英語和法語為官方語言，原住民族語言則被認定為第一語言。加拿大對原住民族語言的重視，是以行動化為實踐，許多重要場館，甚至隨處的文字標示，都能看到是採多語言的呈現，而且最明顯處（最上方或第一排）均是以原住民族語言文字為主，接下來才是英文及法文。有趣的是，加拿大舉國民眾也不擔心會有看不懂的問題，就是要凸顯原住民族對該國的重要性，在潛移默化中，讓所有觀看者自然而然地習慣與接受。反觀在臺灣，雖然近年因《原住民族語言發

展法》及《國家語言發展法》的制訂與施行，原鄉地區和部分行政機關已陸續出現以族群文字，或與漢字並列呈現的告示牌及文書，但仍多實施於原住民族相關的場域裡。要如何進一步跳脫族群分歧的隔閡與思維，化想法為行動，可從語言開始，實踐多元文化之尊重與對話。

從宏觀與微觀的雙重角度觀之，臺灣的職業運動產業要擠身國際舞臺之列，日子恐怕還長，整體職業運動環境的未來，必須由各種專業一起投入與貢獻，才能現出曙光。現階段鼓勵和推廣臺灣職業運動發展的資源與策略，遠大於職業運動可凸顯族群的主體性及環境正義，甚至培育更多優質原住民運動選手、明星及從業人員。然而，從NBA多倫多暴龍隊主場的做法與經驗，看見了職業運動可捲起不同價值觀的視域與全新建置。雖然相關經驗複製到臺灣執行起來著實不易，但就長遠的發展而言，包括改善國內職業運動環境，或培養優異原住民運動選手及從業人員在內，是時候需要一些職業運動新的價值觀與世界觀了。

最後，是站在寄宿學校舊址前的感想，可以想像當年許多原住民孩童被帶離原生家庭，在這棟學校內不被允許說母語、放棄原生信仰、不能了解原生文化，美其名是要讓原住民能融入主流社群、邁向文明世界，但實際上是施行文化清洗、民族控制之種族滅絕政策。隨著這些悲傷的故事一一被發掘，到底誰是文明、誰是野蠻？若是文明為何包括加拿大政府在2008年要為「寄宿學校」政策道歉、澳洲政府在2008年為「失竊的一代」政策道歉，臺灣政府也在2016年8月1日為過去的「同化政策」向原住民族道歉。道歉之後，更重要的應該是相關單位以更謙卑的態度，致力投入真相與和解作為。一趟加拿大之旅，看見沉寂百年的臺灣原住民族海外遺珍、增加了對加拿大原住民族的認識、感受加拿大各博物館和美術館對原住民族文化保存與文物返還的決心，以及去殖民的努力，除吸收了寶貴的經驗外，也有心靈與知識上滿足的收穫。

誌謝

本文的撰寫感謝參訪期間駐多倫多台北經濟文化辦公處、駐加拿大台北經濟文化代表處、渥太華大學社會學暨人類學專業學院Dr. Scott Simon的接待與協助。■

附註

- 1 本文圖文已有部分公開於筆者臉書發表。

引用書目

文化部

- 2022 《國家語言發展報告》。https://www.gaps.hlc.edu.tw/upload/06cf27a7d06f754dc715ccfcc4289958.pdf，2023年9月1日上線。

不著撰人

- 2021 〈加拿大歷史黑暗一頁：寄宿學校原住民孩子文化融入還是滅絕？〉。《BBC NEWS中文》，https://www.bbc.com/zhongwen/trad/world-57997867，2023年8月2日上線。

周惠民、波宏明

- 2019 〈原住民族受國家同化教育之經驗與記憶〉。《原住民族文獻》38：2-15。

原住民族委員會

- 2015 〈國立原住民族博物館興建先期推動計畫〉。https://www.gender ey.gov.tw/gecdbgial/Common/FileDownload.ashx?sn=kkehZfIKr4tfslsDzbouDQ@@@，2023年9月1日上線。

陳子軒

- 2021 〈如果用越南語播中職？從加拿大冰球之夜7語版轉播，看運動多元文化行銷和社會責任〉。《報導者》，https://www.twreporter.org/a/saturday-features-long-game-multilingual-broadcast，2023年9月1日上線。

葉川榮

- 2019 〈精緻化—平行化的主權抽離：陰魂不散的同化教育〉。《原住民族文獻》38：16-25。

順益台灣原住民博物館

- 2001 《馬偕博士收藏台灣原住民文物—沉寂百年的海外遺珍》。臺北：順益台灣原住民博物館。

臺北市政府原住民族事務委員會

- 2022 〈臺北市政府代表團赴加拿大皇家安大略博物館暨原住民族機構參訪交流計畫出國報告〉。案號：00029766。「臺北市政府資料大平臺」，https://bdata.gov.taipei/home，2023年8月2日上線。

謝世忠

- 2017 《後認同的污名的喜淚時代：臺灣原住民前後臺三十年1987-2017》。臺北：玉山社。
2020 〈運動的人類學波瀾—非熱門宿命之破解〉。《運動文化研究》37：9-33。

Honderich, Holly

- 2021 〈加拿大無名墓事件：為什麼悼念數百名原住民兒童〉。《BBC NEWS中文》，https://www.bbc.com/zhongwen/trad/world-57695028，2023年8月2日上線。

Roberto, Cipriani

- 2012 Sport as (Spi)rituality. *Implicit Religion* 15(2): 139-151.

Truth and Reconciliation Commission of Canada

- 2020[2015] 《致敬真相·和解未來—加拿大真相與和解委員會總結報告彙整》（*Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*）。立言翻譯有限公司譯。新北：原住民族委員會。

文物流轉・記憶接軌

——臺灣散佚歐洲博物館原住民族文物的考察與建議

楊政賢

國立東華大學民族事務與發展學系副教授

I. 前言

臺灣，四面環海，位居歐亞大陸與西太平洋盆地島嶼鍊的交接地帶，豐富的島嶼生態不斷吸引來自島外的許多移民，也因此，臺灣歷經了許多不同族群文化的耕耘與洗禮，因而顯現出相當豐富的族群景觀與人文特色，並發展成當今多元而特殊的臺灣文化。回顧歷史，中國、日本、甚至世界各國，雖偶爾來到臺灣與原住民族接觸，但大都只是維持經濟產品的交易行為。直到荷蘭、西班牙佔據臺灣，臺灣原住民族隨之「被殖民」，從此開啟了國家與族群的互動關係與歷史命運。同時，臺灣原住民族文物散佚海外的宿命，也因此而拉開了序幕。

自18世紀以來，歐洲殖民帝國興起，並開始在亞洲、非洲、美洲、及大洋洲等地，建立殖民地從事生產，以供應歐洲市場所需的糖、茶、皮革、咖啡、香料等。19世紀及20世紀初，由歐洲地區前來臺灣之商旅、傳教士及行政官員，不乏將臺灣原住民族文物攜回其母國，作為個人興趣收藏。日後，這些早期臺灣原住民族藏品輾轉進入歐洲各國博物館機構而成為這些館舍的永久性典藏（傅君 2017：192）。同時，部分先進國家為宣揚國威，展現國家文化實力並增進民族與國家認同，紛紛設立大型國家級博物館。因此，國家級博物館經常成為國力象徵之神聖殿堂，並在社會上擁有極崇高之地位（參吉田憲司 2011：19-20；呂理政 2002：70-74；許功明 2004：255；張譽騰 1994：219-220等）。

以臺灣為例，臺灣原住民族文物、文獻、契書及影像資料在原住民族社會歷經

與外界互動接觸過程中，往往成為文化與記憶傳承的物質跡證。而17世紀以來西方探險家、各國傳教者、殖民者的接觸、採集，使這些遺留文化及歷史相關跡證的物件隨著人群接觸、歷史事件的發生而輾轉散佚在外，分別典藏於各國之公私立博物館及大學圖書館等（原住民族委員會 2021）。此外，我們可以發現許多探討博物館與原住民族的相關研究中，原住民主體性的辯證經常是一個被探討的核心焦點。許功明（2004：253-296）針對臺灣博物館展示中原住民主體性提出綜合評論與個案研究，同時探討了臺灣博物館對原住民文化展示之再現手法、詮釋溝通及意識形態等問題。王嵩山（2005：69-73）反省了原住民的文化再現到底以誰之名的議題，其中亦涉及了原住民主體性的辯證。胡家瑜（2006：94）則指出1980年代起，隨著臺灣的經濟發展和政治鬆綁，原住民文化展示在多種不同形態的博物館或文化村內成為熱門主題；大量成立的部落文物館或文化館，更成為政經資源競爭和自我意識建構場所。

到了1980年代之後，政府於經濟高度發展之餘，為迎向未來文化大國、生活大國之趨勢，爰有國立自然科學博物館（臺中）、國立科學工藝博物館（高雄）、國立海洋生物博物館（屏東）、國立臺灣史前文化博物館（臺東）、國立海洋科技博物館（基隆）等五大新博物館計畫，其展現國家博物館治理的指標性意義，不言而喻（王嵩山 2003：19-32）。時至今日，政府刻正籌設國家臺灣原住民族博物館（以下簡稱國原館）之際，針對此一館舍的相關角色、定位、功能與歸屬等事涉文化政治的多元想像，諸如國家論述／族群主體、臺北中央／原鄉地方、文物櫥窗／生活現場等二元對話與多重論述，可說是方興未艾、百家爭鳴（楊政賢 2016）。

針對典藏於海外博物館之臺灣原住民族文物，順益博物館曾與加拿大安大略博物館合作在臺展出「馬偕博士收藏臺灣原住民族文物—沉寂百年的海外遺珍」特展，並由學者許功明教授、胡家瑜教授等共同針對文物及相關社會文化脈絡進行研究發表。另胡家瑜（2008，2010，2011，2012）透過科技部數位典藏計畫「臺灣散佚海外博物館珍品數位化計畫」亦已完成英國大英博物館、牛津大學彼得瑞佛斯博物館、劍橋大學人類學博物館、美國自然史博物館及密西根大學人類學博物館所典藏臺灣原住民族文物之調查研究及數位化工作，奠定海外文物調研及數位化的重要基礎及推動模式。

有鑒於此，原住民族委員會在諸多研究學者的貢獻基礎上，持續推動國內外博物館典藏之臺灣原住民族文物基礎調研、文物詮釋及資料庫建置工作，俾蒐羅散佚文物之完整資料，建構原住民族文物記憶資料，並作為推動後續館際合作之基礎

（原住民族委員會 2021），遂於2021年底委託國立東華大學執行「臺灣原住民族文物典藏調研及資料庫建置計畫」（以下簡稱「本計畫」）¹，本計畫試圖建構臺灣原住民族文物在國內蒐藏機構中的典藏系譜；另一重要任務便是盤點臺灣散佚海外原住民族文物的典藏概況，並嘗試理解臺灣原住民族文物流跨地理疆界的互動過程和歷史脈絡。

本文擬以上述計畫實地考察調研德國萊比錫格拉西民族學博物館（GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig）、漢堡民族學博物館（Museum am Rothenbaum. Kulturen und Künste der Welt）、柏林民族學博物館（Ethnologisches Museum Berlin）與奧地利維也納世界博物館（Weltmuseum Wien）等四間博物館為對象，藉由入庫檢視文物、文物詮釋分析以及與館方交流座談，期能勾勒這些館舍臺灣原住民族文物的典藏系譜與文物詮釋現況（館舍所在地理位置，參見圖1）。此外，本文亦期能針對總統府「原住民族歷史正義與轉型正義委員會」與籌建中的「國家原住民族博物館」（以下簡稱國原館）的政策願景與工作規劃提出具體建議。



圖1 本次海外考察實地前往考察歐洲博物館之地理位置分布
（圖片來源：計畫團隊提供，2023/9/13）

II. 臺灣散佚歐洲博物館原住民族文物的考察

本計畫團隊於2022年5月18日至6月23日期間前往德國及奧地利執行海外博物館考察工作，實地走訪萊比錫格拉西民族學博物館、漢堡民族學博物館、柏林民族學博物館以及維也納世界博物館，藉由典藏工作實踐、文物檢視分析以及館方交流座談，從而勾勒臺灣原住民族文物之於各博物館的典藏面貌。

一、歐洲典藏臺灣原住民文物之館舍：以德、奧兩國為例

萊比錫格拉西民族學博物館

萊比錫格拉西民族學博物館（GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig）創立於1869年，該館曾於二戰期間的一次轟炸中毀壞，1947年進行系統性重建，直至1954年才正式開幕。根據本計畫訪查結果及東南亞暨東亞部門策展人Dietmar Grundmann提供之典藏資料，該館現今約有20萬件典藏品，其中包含了230件的臺灣原住民族藏品，然而大部分皆價購自歐洲著名的文物經銷商JFG Umlauff，購藏數量總計199件，其藏品源出族群多屬達悟（雅美）族及泰雅族。

漢堡民族學博物館

漢堡民族學博物館（Museum am Rothenbaum. Kulturen und Künste der Welt）於1879年成立，該館歷史始於1840年代漢堡市圖書館的民族誌蒐藏，至今館藏超過35萬件，其含括了158件的臺灣原住民族藏品。由研究員Dr. Jeanette Kokott所提供



圖2 本團隊於萊比錫格拉西民族學博物館展廳工作情形
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/5/30）



圖3 萊比錫格拉西民族學博物館典藏庫房工作情形
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/5/30）



圖4 本團隊與維也納世界博物館官方人員於典藏庫房合影
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/7）



圖5 本團隊於維也納世界博物館庫房工作情形
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/7）



圖6 本團隊於維也納世界博物館庫房工作情形
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/7）

之藏品清冊可得知，與萊比錫格拉西民族學博物館相同，該館亦有50餘件臺灣原住民族藏品是向文物經銷商JFG Umlauf購藏而來，其中多屬達悟（雅美）族藏品。另外，亦有部分臺灣原住民族文物是由J. Konietzko及Prof. A. von Brandt提供或捐贈。

柏林民族學博物館

柏林民族學博物館（Ethnologisches Museum Berlin）成立於1873年，其淵源可溯及至17世紀統治者的貴族收藏，該館至今擁有超過50萬件藏品，其包括了431件的臺灣原住民族藏品。依據南亞暨東南亞部門研究員Dr. Roland Platz提供之典藏清冊，該館館藏計有136件臺灣原住民族藏品是由Wilhelm Müller所提供，亦有部分藏品是由人類學家Wilhelm Joest所採集。值得關注的是，其中更有部分註記Pilam（推測為卑南族或排灣族）的館藏是由曾任中國海關職員的Georg Kleinwächter於臺灣南部所取得。

維也納世界博物館

維也納世界博物館（Weltmuseum Wien）前身為維也納民族學博物館，其根源最早可追溯至西元1806年，館方目前藏品總數超過25萬件，其中包含了365件來自各族群的臺灣原住民族藏品。根據中國暨東北亞部門研究員Dr. Bettina Zorn提供之藏品資料，該館臺灣藏品主要為德國漢學家Friedrich Hirth於19世紀所採集，經檢視相

關清冊內容，其採集之臺灣原住民族文物多達75件，多為泰雅族藏品。此外，亦有部分臺灣原住民族文物是來自採集者Walter Warthol及Stefan Tisljar；而臺灣原住民族典藏影像則多由Raimund Maggian提供。

二、前進博物館典藏庫與調查分析

本計畫首先初步蒐集歐洲已知典藏有臺灣原住民族文物之博物館舍資料，以評估後續訪調考察機構。因此，考察方式為事先徵詢專家學者及本計畫海外顧問之意見，蒐羅歐洲德語區國家中可能典藏臺灣原住民族文物之典藏單位，據此再行評估時程安排與考察可行性，並進行接洽連繫事宜，徵求典藏單位受訪暨提供典藏相關資料之意願。由於本計畫考察目的在於盤點歐洲德語區國家中臺灣原住民族文物之典藏分布情形，並取得臺灣原住民族文物之典藏基本資料，期能進行藏品資料蒐集、翻譯及建檔工作，彙整製作典藏清冊。同時，諮詢各館舍未來與臺灣（政府／典藏機構／原住民族社群）進行雙方典藏研究、圖像授權、展示、出版等可能的合作關係（本計畫考察歐洲德國奧地利相關博物館調研工作影像紀錄與說明，詳參圖2-15）。

本計畫針對上述親訪考察博物館設之原住民族藏品進行內容分析，並將收藏重點與基礎資料整理出一覽表（詳參附錄）。另，針對本計畫調查之典藏數量統計、典藏概況說明、典藏概況說明與後續可研究之議題等，羅列說明如下：



圖7 維也納世界博物館典藏文物：
男子山豬牙臂環
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/7）



圖8 維也納世界博物館典藏文物：
藤編火繩圈盒
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/8）



圖9 維也納世界博物館典藏文物：
平埔族攜物袋
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/8）



圖10 維也納世界博物館典藏文物：
泰雅族貝珠頭飾
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/8）



圖11 本團隊與漢堡民族學博物館館長等人合影
(圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/15)

典藏數量統計

經初步檢視本次訪調國外各博物館提供之原始藏品清冊，各館藏品清冊涵納為數不少的非臺灣原住民族藏品，如東北亞國家之藏品如中國、韓國，甚至亦有來自臺灣地區之閩南、客家文化的藏品。各館清冊原始藏品總數依序為：柏林民族學博物館（433件）；維也納世界博物館（426件）；萊比錫格拉西民族學博物館（230件）；漢堡民族學博物館（183件）。

經彙整各館之臺灣原住民族典藏基礎資訊，本次調研博物館總計5間，統計臺灣原住民族藏品總數計1,184件，件數多寡依序為：柏林民族學博物館（431件）；維也納世界博物館（365件）；萊比錫格拉西民族學博物館（230件）；漢堡民族學博物館（158件）。

典藏概況說明

本計畫調研國外博物館中，臺灣原住民族藏品之入藏年代最早可追溯至19世紀中期至19世紀末期，最晚則分布於20世紀末至21世紀。就典藏來源構成而言，多為採集、購藏或捐贈，大致可分為：1. 人類學家的海外採集；2. 私人收藏家的捐贈；3. 館方向特定古董商購藏；4. 其他。依據各館所提供清冊資料，僅能羅列幾位特定採集者／提供人，對於藏品取得之過程，各館仍存在著藏品原始資料紀錄不完整，以及來源脈絡仍須考究判別等問題。

綜覽本次調研博物館所典藏臺灣原住民族藏品之類型，各館多以器物收藏為主，各館藏品皆涵蓋宗教禮俗、建築工具、飲食用具、生活衣飾與用品、交通運輸、娛樂及武器防禦等類別之器物，亦有不少船模型藏品。然而，圖書文獻收藏及影音收藏比例偏高者僅有維也納世界博物館，該館典藏了為數不少的臺灣原住民族相關之明信片及負片影像。

根據族群分布情形，各館臺灣原住民族藏品並未全數註明族群類別，相關資料紀錄不足而難以統計各族藏品分布數量，因此計畫團隊僅能根據既有清冊內容以及

入庫檢視情形，列出已知族群別。

典藏概況分析

經現地考察及檢索各館典藏資料，得知各館藏品不僅數量豐碩且質量驚人。即便如此，各館對於臺灣原住民族藏品的認定和判讀仍存在許多有待研究之處，其原因可能為館方典藏原始資料的不足，以及對於臺灣原住民族文化的認知不深，後續亦連帶反映在藏品資訊或藏品影像的闕漏及誤判，由此可知，謄寫典藏資訊的人員對於藏品的理解程度仍然有限。

首先，檢索各館典藏清冊，發現其中不乏來自閩南、客家文化的藏品如布袋戲偶、燈籠、線香、金紙、廟門、草鞋、扇子等，由此觀察各館的分類方式，可得知大多館所是將Formosa（臺灣）的藏品彙整為同一份清冊，是以藏品「源出地域」作為彙整方式，而非以藏品「所屬文化」作為歸類方式。



圖12 懸掛於漢堡民族學博物館大廳的蘭嶼拼板舟
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/15）



圖14 柏林民族學博物館典藏文物：
蘭嶼拼板舟傳統船帆
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/16）



圖13 柏林民族學博物館典藏庫房工作情形
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/16）



圖15 柏林民族學博物館典藏文物：
泰雅族獵首袋
（圖片來源：計畫團隊攝，2022/6/16）

再者，各館典藏清冊多以德語謄寫或建檔，若將原文德語翻譯成漢語兩相對照之後，不難發現館方對於藏品的原始脈絡常有誤讀或錯誤詮釋的情形。舉例而言，陶製且方形的冶銀皿對於雅美（達悟）族而言是重要的冶煉工具，其在各館清冊中的藏品名稱卻是Lampe（翻譯後為燈具之意），此外，藏品圖像的呈現也無法輔助館方進行正確判讀。

最後，本次入庫調研亦檢視了不少記述日文片假名以及羅馬拼音（古地名／社名）的藏品，其顯示了臺灣原住民族社群曾被日本或外來政權殖民的歷史經驗，相關資訊的闕失，更使得館方無法深入探討藏品本身的文化脈絡。

後續可研究之議題

根據本次考察結果，本計畫親訪調查之萊比錫格拉西民族學博物館、漢堡民族學博物館以及柏林民族學博物館皆有向文物經銷商JFG Umlauff購藏文物的紀錄（參見圖16-17）。本次彙整各館典藏臺灣原住民族文物數量總計1,324件，其中購藏自JFG Umlauff之藏品數量多達251件（占比18.9%），依各館提供之臺灣原住民族藏品清冊資料所示，典藏來源為購藏自JFG Umlauff者，件數多寡依序為：萊比錫格拉西



圖16 成立於1868年的Johann Friedrich Gustav Umlauff公司，後來亦成為當時世界各地異文化物件和動物標本買賣的重要中間商。（圖片來源：<https://www.oceanicart.com/PROVENANCE/Umlauff-Family/1>, accessed Aug 1, 2023）



圖17 萊比錫格拉西民族學博物館一張1904年臺灣原住民族文物圖卡上，即註明來源為JFG Umlauff這家公司（右下角）。（圖片來源：楊政賢翻攝，2022/5/30）

民族學博物館（199件）、漢堡民族學博物館（51件）、柏林民族學博物館（1件）以及維也納世界博物館（0件）。

據萊比錫格拉西民族學博物館人員所述，JFG Umlauff為德國著名的文物經銷商，該公司由Johann Friedrich Gustav Umlauf於1868年成立，其與歐美地區博物館之間的商業活動一直持續到1974年。19世紀中，Johann Friedrich Gustav Umlauf起初是一名海員，他後來將少數自己旅行採集的文物，以及大部分從船舶人員或收藏家手中取得的異文化物件和動物標本，轉而兜售至世界各地的博物館。回顧JFG Umlauff成立之時，當時德國在非洲、大洋洲及亞洲地區的海外殖民擴張政策大力助長了JFG Umlauff的文物收購行為。

然而，經與上述館方人員討論，這批臺灣原住民族藏品可能非為Johann Friedrich Gustav Umlauff的個人採集或JFG Umlauff公司自身所有，推測應為船舶人員或收藏家輾轉從亞洲取得，而文物脫離原有脈絡，自源出社群流轉至JFG Umlauff的原因館方已不得而知。JFG Umlauff成為了本次海外考察難得的重要線索，它見證了過往臺灣原住民族文物的流動，亦呈顯了世界體系之於臺灣／原住民族社群的殖民圖像，相關議題值得持續研究。

III. 文物流轉：散佚海外原住民族文物的重新鏈結

本文透過實地考察調研德國萊比錫格拉西民族學博物館、漢堡民族學博物館、柏林民族學博物館與奧地利維也納世界博物館等四間博物館，藉由入庫檢視文物、文物詮釋分析以及與館方交流座談，期能勾勒這些館舍臺灣原住民族文物的典藏系譜與文物詮釋現況。此外，本文針對散佚歐洲的原住民族文物該如何與當代臺灣原住民族社群建立關係，這批典藏文物又該如何跨越國界、連結社群，並返還原住民族知識體系與文化圖像等議題，亦期能提出相關具體可行之政策方案與執行策略。

本次國外調查研究工作除尋訪海外典藏臺灣原住民族文物之外，其主要目的亦是希望建立未來國外博物館與臺灣政府部門、國家博物館與原住民族社群之間的國際交流事務與合作夥伴關係。於此，本計畫於考察各博物館暨訪談各館館長／策展人（研究員）之過程中，就「典藏技術交流」、「合作策展」、「數位圖像授權」、「數位資料庫共享」、「科技教育推廣」、「研究出版」及「培育原住民研究者」等合作交流項目詢問各館簽訂合作意向之意願。此外，經考察各博物館後，

發現各館皆有「藏品資料庫建置不全」及「數位化作業進度緩慢」等情形，另相關圖像使用授權辦法亦未公開上網，各館藏品圖像使用皆須向館方進行申請。有關本計畫未來資料庫建置暨藏品數位圖像授權事宜，除了參考歐洲國家數位資源保存及共享機制，借重歐洲數位圖書館計畫（Europeana）與博物館圖像聯合授權機制（BPK, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte）作法之外，計畫團隊亦建議各博物館可思考藉由「典藏拍攝技術交流」的方式，促成未來臺歐雙方在數位圖像授權及專業藏品影像拍攝等面向上能有進一步的合作。

有關海外博物館原住民族文物典藏調查研究工作的價值為何？又將如何回饋原住民族內部的文化復振運動呢？以本次歐洲博物館考察為例，我們發現各館舍典藏品被歸類在臺灣的部分文物並不屬臺灣，其中也有漢族、中國或海南島的文物混雜其中，詮釋資料也不完全正確，這是本次調研常見的現象之一。因此，未來希望臺灣和歐洲這些博物館的研究人員能一起合作，除了完善海外博物館的原住民族文物詮釋資料之外，也期望能以歐洲這些博物館中豐富的典藏文物為研究基底，促成未來臺灣原住民族社群與海外博物館的長期合作。此外，海外博物館的研究人員對於臺灣文物的知識可能比我們更不熟悉，他們雖負責管理臺灣文物，但不具備相關族群文化與文物詮釋知識。從相關的訪談中可以得知他們很希望我們團隊可以透過這些文物調研，告訴他們哪些文物對於臺灣原住民或臺灣政府而言是重要或特別珍貴的。以萊比錫格拉西民族學博物館為例，該館經常與世界各地原住民族社群合作，邀請原住民籍研究者負責文物整飭的專業工作，也會提供文物修復的建議，館方非常尊敬該文物源出原住民族社群的想法和觀點，甚至有許多相關的具體合作計畫，這是未來我們臺灣可以思考採借的具體跨國合作方式之一。

此外，本文有關散佚歐洲原住民族文物的調研要如何促進原住民族歷史與轉型正義的實踐議題，我們觀察到歐洲博物館時常會碰到「文物返還」的議題，比如柏林民族博物館就有碰到將文物返還給美洲原住民或非洲國家的案例，甚至也有東南亞文物返還的相關案例，例如菲律賓政府就曾希望能返還一件代表菲律賓國家英雄形象的重要文物等等。柏林民族學博物館研究員Dr. Roland Platz就曾表示，就「文物返還」行動而言，相關個案的請願發生並不是博物館能自主決定，如果原住民族社群想取回文物，原住民族人應該和博物館以及國家政府三方一起商量。歸還不是問題，要還給誰才是問題。但對於館方、國家政府和文物源出社群而言，他們對所謂的「文物返還」是否為最好的處置與歸屬？迄今仍然沒有一個的主張與定論。換言

之，國際原住民族針對流落海外博物館之祖先遺產興起「文物返還」行動，是一種全球正在熱議與形塑的當代運動，臺灣政府與原住民族兩造又該如何理解與論述呢？以臺灣總統府「原住民族歷史正義與轉型正義委員會」刻正推動原住民族轉型正義為例，全球「文物返還」倡議潮流勢必帶給臺灣社會某種程度的牽動與影響，對此一議題的論述與發展仍有待我們持續觀察。

IV. 記憶接軌：臺灣國原館未來跨國合作的建議

臺灣即將於2027年成立國家臺灣原住民族博物館，然而當臺灣政府此時意識到原住民族文物的重要性時，文物早已隨歷史洪流散佚國內外各地，因此未來若國原館成立，恐面臨結構性缺乏文物的開館窘境。除此之外，楊政賢（2016）曾以臺灣刻正籌設中的國原館為研究對象，探討其過程中的諸多文化政治現象，以及臺灣不同族群間如何藉此創造彼此對話與文化識別的溝通平台，期能進一步理解國原館所可能顯現的當代建構與潛在動能。其中，與文物典藏以及轉型正義相關者有國原館未來是否會執行全國各大博物館「原住民族文物歸還」的重大政策？國原館仍在國家治理的架構下如何保有原住民族的主體性？國原館的設置就能修復殖民傷痕並落實轉型正義嗎？以及國原館如何具體將原住民族的元素加入並保有文化主體性？凡此種種，無非都是社會大眾所關心國原館的諸多文化政治協商話語與本位體現（同上：137）。

潘貞蕙（2022）則認為典藏文物不應只是歷史陳舊的產物，而未來國原館應該擁有什麼樣的典藏？本次考察工作除了蒐羅海外典藏資料之外，亦偕同各館延伸討論了許多觸及海外典藏的合作形式，如典藏技術交流、數位資料庫共享、科技教育推廣、研究出版以及培力原住民研究者，不論藏品位於何處，期待未來能藉由繁複的實際行動，打破國界的壁壘，為古老文物賦予當代意義，使其擁有持續敘事的動能（同上：85）。換言之，未來的國原館應該比較像是一個統籌平台，能夠整合臺灣境內所有博物館的資源，並充分運用文物借展的形式，而國外的部分則需透過跨國合作的方式，例如數位化及資料庫建置可能是一個可行的方式。臺灣目前已建置有文化部文物典藏管理系統，建議未來國原館這邊亦可以建置一個專門連結國內外各博物館所典藏臺灣原住民族文物的資料庫。另一方面，國內外博物館原住民族文物典藏的調查研究，如何挹注即將成立的國原館的典藏能量？典藏對於博物館的意

義、對於當代社會的影響？以及如何讓典藏活化再生，成為強化博物館進行社會對話及永續發展之動力等等議題，恐都是未來的重要挑戰。

當前臺灣政府正在推動原住民族轉型正義，我們應該如何藉由散佚海外的文物來反思殖民與解殖的辯證？筆者認為籌建中的國原館應該要積極與典藏臺灣原住民文物的海外館舍建立長期且多元的合作關係，除了需積極進行系統性盤點調查之外，亦應建立物件徵集與回捐臺灣之跨國遊說機制，讓散佚海外的文物可以跨越時空返回臺灣。舉例而言，早年馬偕博士收藏的文物目前於加拿大皇家安大略博物館典藏，建議未來的國原館可針對馬偕博士此批文物進行全面性研究，並強調馬偕博士與臺灣歷史集體記憶的連結，並進行系統性調查與物件徵集，突顯深度與在地性。不只馬偕博士此批文物有其象徵性與意義，馬偕博士本人在臺灣的史蹟亦是重要的文化資產，可作為後續典藏敘事或策展依據，特別是有些內容甚至與平埔族群有關，彌足珍貴。此外，未來的國原館若無足夠的具體標本物件，也可從概念策展、數位展示或其他方式出發，成為一個概念館、生態博物館或一個無圍牆的博物館，作為轉化資訊的據點，帶著觀眾進入部落的文化現場。

總之，國原館不能只是收藏過去的原住民族文物，最重要的是要肯認臺灣原住民族的主體性，面對殖民歷史的不正義，思考館藏的適當性，以及引導族人面對當代挑戰和開創未來。時值國原館刻正規劃興建之際，如何「國家」、怎樣「原住民族」的議題必將持續延燒。文化與政治，亦將是當代籌設國原館的角力兩端，如何拿捏取捨、擺盪平衡，早已成為臺灣族群關係與文化政治的自我繁殖體。然而，如果未來的國原館可以不只是法規的制式產品或文化政治的必然產物的話，期待它可以是成為溝通「國家」與「原住民族」的一個對話平臺，甚至是全體國人集體參與、共同演繹的一種國族文化運動（楊政賢 2016：138）。同時，刻正籌設中的國原館也不應該只是一座空間的孤島，反而更應該積極回應散佚海外原住民族文物的現況，以及博物館牆外活生生原住民族群的生活現場及其文化脈絡。

V. 結語

黃郁倫（2019：89）認為博物館是一個實踐的場域：「它的發展與變動總是回應或反映著時代思潮。透過爬梳博物館發展史我們可以看見，最起初19世紀博物館反映了帝國主義與征服，20世紀上半葉博物館回應國家主義、殖民主義與治理，20

世紀下半葉博物館的去中心化，並從物件導向轉為觀眾導向，回應的則是解殖、民權運動以及各式對權力的反省」。上文點出博物館作為實踐的場域，它的發展與變動總是回應或反映著臺灣當代的思潮。潘貞蕙（2022）亦指出在歷史的洪流裡，臺灣原住民族文物的離散或流轉，同時也帶來了種種思考的可能，過往在國家政治、殖民勢力以及族群意識的交鋒下，在在反映著臺灣原住民族歷史的破碎和裂解（同上：85）。換言之，文物很重要，它是知識和文化的載體，只要文物還在，所有的技術和文化知識都有可能被重新找回來。對於未來的國原館而言，它需要擁有自己的觀點和論述，並著重在原住民社群和文物之間的關係和連結，即使未來沒有重要館藏，也應開創新觀點，重視當代的論述和對話。

陳伯軒（2021：10）從原住民作為一個「抵抗的符號」的角度，試圖理解原漢之間的族群關係結構，他指出：「原住民似乎有一種宿命，不斷地要去告訴別人自己是誰，『我是誰』是一個簡單又複雜的哲學問題，這關乎如何認識自我、看待自我的問題。同樣重要的，別人怎麼看待原住民或是原住民如何被認識，明確地影響了原住民的處境」。因此，我們若以博物館為例，博物館做為一種機構的具體形式並非自然而生，亦非每個時期皆以同樣的方式存在，而是「博物館性」在不同的人類社會、不同的時期的不同的表達方式。因此，未來的國原館不應只是一個國家試圖收藏原住民即將從當代退場之最後身影的空間，國原館反而應該積極作為我們當代原住民開創下一波生存空間的可能平台。時至今日，隨著越來越多散佚海外原住民族文物的不斷發掘，我們究竟要如何將之導入並落實轉型正義呢？我想，藉由國原館的功能定位與時代使命，思考如何讓更多散佚海外的原住民族文物得以用任何形式「回家」，讓文物不再流浪，這是我們這一代應該為下一代繼續努力的！■

附註

- 1 本計畫執行單位為國立東華大學原住民族發展中心。計畫主持人：楊政賢副教授；專任助理：潘貞蕙（Yaway Suyang\泰雅族）；兼任助理：洪婉瑄（Lregan Pakawyan\卑南族）。臺灣諮詢顧問：國立臺灣史前文化博物館前副館長林志興博士；德國諮詢顧問：人類學家Leberecht Funk博士；奧地利諮詢顧問：奧地利維也納音樂暨表演藝術大學林維亞博士。本計畫工作繁雜，團隊成員彼此分工合作，各司其職，竭盡心力，謹此表達萬分敬意與謝忱。

引用書目

王嵩山

2003 《差異、多樣性與博物館》。臺北：稻香。

2005 《想像與知識的道路：博物館、族群與文化資產的人類學書寫》。臺北：稻鄉。

吉田憲司

2011 〈博物館與蒐藏的歷史〉。刊於《民俗／民族文化的蒐藏與博物館》。王嵩山主編，頁6-30。臺北：國立臺北藝術大學。

呂理政

2002 《博物館展示的傳統與展望》。臺北：南天。

胡家瑜

2006 〈博物館人類學與臺灣原住民展示—歷史過程中文化再現場域的轉形變化〉。《考古人類學刊》66：94-124。

2008 〈數位典藏與學習之海外推展暨國際合作計畫—子計畫四：國際數位典藏內容整合與合作計畫—臺灣民族學藏品資料跨國研究與交流計畫—大英博物館民族學部門臺灣收藏計畫（II）〉。行政院國家科學委員會研究報告，未出版。

2010 〈數位典藏與學習之海外推展暨國際合作計畫—子計畫三：台灣散佚海外博物珍品數位化計畫—臺灣民族學藏品資料跨國研究與交流計畫—牛津大學與劍橋大學博物館臺灣收藏〉。行政院國家科學委員會研究報告，未出版。

2011 〈數位典藏與學習之海外推展暨國際合作計畫—子計畫三：臺灣散佚海外博物珍品數位化計畫—臺灣民族學藏品資料跨國研究與交流計畫—加拿大皇家安大略博物館臺灣收藏〉。行政院國家科學委員會研究報告，未出版。

2012 〈數位典藏與學習之海外推展暨國際合作計畫—子計畫三：臺灣散佚海外博物珍品數位化計畫—臺灣民族學藏品資料跨國研究與交流計畫—美國自然史博物館與密西根大學人類學博物館臺灣收藏〉。行政院國家科學委員會研究報告，未出版。

原住民族委員會

2021 《臺灣原住民族文物典藏調研及資料庫建置勞務採購案需求說明書》。新北：原住民族委員會，未出版。

許功明

2004 《原住民藝術與博物館展示》。臺北：南天。

陳伯軒

2021 《知識、技藝與身體美學：台灣原住民漢語文學析論》。臺北：元華文創。

黃郁倫

2019 〈透過原住民博物館爭取困難遺產的公眾記憶〉。《博物館與文化》17：71-92。

傅君

2017 〈歐洲地區台灣原住民文物典藏狀況調查〉。《南島研究學報》6(2)：191-244。

楊政賢

2016 〈臺灣「國家原住民族博物館」的籌設歷程與當代建構〉。《台灣原住民研究論叢》20：117-144。

張譽騰

1994 《走在博物館的時空裡》。臺北：稻鄉。

潘貞蕙

2022 〈藏在歷史暗處裡的微光—臺灣原住民族文物海外博物館考察側記〉，《原住民族文獻》52：82-85。

附錄：歐洲典藏臺灣原住民族文物相關博物館收藏重點與基礎資料分析表

館所名稱		館藏臺灣原住民族文物收藏重點		資料來源
國外博物館	維也納世界博物館 Weltmuseum Wien	典藏數量	365件 (原始清冊計426件，其中61件確為非臺灣原住民族藏品。)	館方藏品清冊
		來源脈絡	捐贈、採集、購藏	
		入藏年代	1874-1991年	
		藏品類別	· 圖書文獻類：明信片 · 器物類：宗教禮俗、建築工具、飲食用具、生活衣飾與用品、交通運輸、娛樂、武器防禦、其他（模型） · 影音類：攝影資料	
		族群分布	排灣族、泰雅族、布農族、魯凱族、達悟（雅美族）、鄒族、平埔族群 (館方藏品並未全數註明族群歸屬，基此，無法統計各族數量，僅列出族群類別)	
	萊比錫格拉西民族學博物館 GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig	典藏數量	230件 (原始清冊計230件)	館方藏品清冊
		來源脈絡	捐贈、購藏	
		入藏年代	1886-1998年	
		藏品類別	· 器物類：宗教禮俗、建築工具、飲食用具、生活衣飾與用品、交通運輸、娛樂、武器防禦、其他（模型）	
		族群分布	排灣族、泰雅族、達悟（雅美族）、鄒族、平埔族群 (館方藏品並未全數註明族群歸屬，基此，無法統計各族數量，僅列出族群類別)	
	漢堡民族學博物館 Museum am Rothenbaum. Kulturen und Künste der Welt (MARKK)	典藏數量	158件 (原始清冊計183件，其中25件確為非臺灣原住民族藏品。)	館方藏品清冊
		來源脈絡	捐贈、購藏	
		入藏年代	1877-2015年	
		藏品類別	· 器物類：建築工具、飲食用具、生活衣飾與用品、交通運輸、娛樂、武器防禦、其他（模型）	

館所名稱		館藏臺灣原住民族文物收藏重點		資料來源
柏林民族學博物館 Ethnologisches Museum Berlin	族群分布	達悟（雅美族）、泰雅族、平埔族群 （館方藏品並未全數註明族群歸屬，基 此，無法統計各族數量，僅列出族群類 別）		館方藏品 清冊
	典藏數量	431件 （原始清冊計433件，其中2件推測為非臺 灣原住民族藏品。）		
	來源脈絡	採集、購藏		
	入藏年代	約1850-1897年		
	藏品類別	・器物類：宗教禮俗、建築工具、飲食用 具、生活衣飾與用品、交通運輸、娛 樂、武器防禦、其他（模型）		
	族群分布	排灣族、泰雅族、達悟（雅美族）、卑南 族、鄒族、平埔族群 （館方藏品並未全數註明族群歸屬，基 此，無法統計各族數量，僅列出族群類 別）		
	族群分布	排灣族、泰雅族、達悟（雅美族） （館方藏品並未全數註明族群歸屬，基 此，無法統計各族數量，僅列出族群類 別）		

（資料來源：計畫團隊整理製表）

文化的動與靜

——日本愛努民族的生活、學術、博物館

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

I. 前言：從尋覓「原住民族文化」的管道談起

「原住民族文化」是一個專業詞彙，許多學術研討和出版場合可以見到它。該詞也是一個普通常識用語，一般媒體新聞與交際往來言談間，亦不陌生它的出現。然而，事實上，原住民族文化應該就是原民族人的日常擁有，也就是他們生活範疇角落，處處都為原民文化落地藏靜所在。那麼，現在的提問就是，專業詞彙的文化、普通常識的文化、以及族人自身擁有的文化等三者之間，到底我們接觸到的是哪一範疇？它們有無對話的可能？事實上，此一問題涉及到了文化的「動」與「靜」。研究文化者，務要先認識動靜的存在與彼此的關聯性。

當然，要很完整的提出一份特定原住民族文化的民族誌報告，並不容易。有人可能會以僅止於書寫靜態性之文化理想、教條或原則批評之。此等批判多係針對研究方找來對方個人，再以單調問題提問以獲致寫作材料的情況。簡單地說，每每問受訪者「你的文化如何」，得到的答案必全是文化的美好面向。然而，這類靜止式訪談的民族誌，往往禁不起豐沛生活觀察所記下之動態人類文化結語的挑戰。人類學史上，就有不少前後時空出現的二種知識模組映照討論紀錄。

不過，今天來談文化動靜的課題，似乎應該超越學術領域內的學理方法之爭。畢竟，誠如前段所言，普通常識與族人自主的力量正在強力地述說文化，他們不是學術人物，但，卻也是主講文化故事的要角。本文擬以日本北海道先住民愛努族為對象，探討該族文化如何被靜態或動態呈現的模式。其中除了學術與族人自身的現身場域之外，負責文物擺出說明文化的博物館也是關鍵單元。以愛努族為對象，當然是基於筆者自2006年底起的該族族群生命史與日本國家間關係之研究。十多年來，往返北海道數



圖1 歷史時期愛努族分布圖
（圖片來源：謝世忠翻拍於
札幌市北海道愛努協會，
2007/7/12）

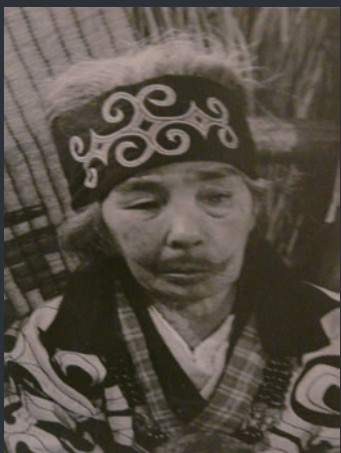


圖2 愛努女性舊照
（圖片來源：萱野茂二風谷愛
努資料館提供，2008/11/23）

十次，人類學的參與觀察，不敢說面面俱到，卻也使力致之。長時短時的待在愛努人情境裡，有細細如絲者，也有類似跨馬觀花的紀錄，惟加總起來，也累積了一部準民族誌的材料。此時，考量愛努族的今況，宏觀與微觀論述均非常必要，尤其，回到筆者關懷的與國家關係論題，更需有較廣闊的分析態度。本文問題意識發凡與立論之根本即在於此。

II. 日常：愛努文化的活生生景況

今天愛努族多數生活於原居地北海道（Hokkaido），該族族語名稱為 *Ainu mosir*，歷史上日人則稱之為蝦夷地（Hanihara 1990）（圖1）。自19世紀中葉開始，日本為阻卻北方俄羅斯帝國勢力的南逼，在原本國家範圍之外的蝦夷地，設置實質上為類似殖民屬性的開發機關，並正式取名北海道開拓使，與內地各地方（如東北地方、中部地方）同級，首長為開拓使長官（謝世忠 2013a：99-148，2013b：432-453）。愛努族人均認為這是外族開啟殖民的一頁，從此，族群命運坎坷，一百多年來，承受了政權極端同化政策的高度壓力。除了語言已幾近完全消失之外，其他諸如祭典儀式不得舉辦、傳統個人出生命名不再使用、漁獵習慣全數被迫改變、部落場地以不安全不合時代為由整個剷除、身體紋飾如女性環雙唇四周刺墨等加工美學中斷等等（財團法人愛努民族博物館編 2008；謝世忠 2013a，2013b）（圖2），都在至少四個世代裡，給予族人難以道盡的傷害（參北海道新聞 2008）。

愛努族在2008年被日本國會正式承認為國家的先住民族。在那之前，愛努抗爭事件，即見於數十

年間的北海道場景上（結城庄司 1997）。換句話說，超過百年的同化政策，並未完全消滅人口稀少且政經資源薄弱的愛努族，總是有人留下文化知識，生成恢復民族光榮之意識，或者珍藏有形無形之傳統珍寶。這些都是族人一步步配合國際支持力量（參竹內涉 2004），最終可以獲得先住民族一席之地的基礎。

在前述歷史背景之下，今日愛努族人生活並不太難想像。不過，在積極現代化的世界主體步伐引導下，其實，愛努族人跟一般日本人一樣，平日起居、日常上學、規律上班、周末休閒、正常交友、成年結婚、成家生子等等，都在社會無感的景況下發生。不少北海道日本人根本不知還有愛努族存在（見謝世忠 2009：39-41），就是平常都身處對特定族群文化無感之生活空氣中的制式回應。此刻，愛努族人正與和人共享或甚至共同撐起現代日本文化，談到日本人顯性的當代文化，愛努族人也在其中扮演有角色。

這當然是一種文化景觀，和人與愛努人共為一起參與的成員。只是，那並非愛努族人唯一的生活文化。在與和人明顯區辨的場域裡，愛努人縱使遭逢百年同化，其愛努要素卻仍舊鮮明。首先，在官方支持下，上世紀中葉（1946）即成立的「愛努協會」（1961改成兄弟協會，先住民地位確立之後，2010又改回原名）（謝世忠 2013a，2013b），數十年來，扮演著與政府互動的橋樑，各項對弱勢之補助優惠的工作，由其負責處理，而族群意識的宣揚，不論政府授意與否，也常常在協會名下進行。日本政府一方面期望北海道「舊土人」（早期官方所用名稱，一直到1997年才停止使用）早早被同化（Bukh 2010: 35-53; Friedman 2002: 233-246），卻也同時同意設置協會，用以協助愛努族人適應新社會。該單位在筆者田野中，縱然一直聽聞有族人批評其靠政府太近，卻也無形中成了維繫愛努認同的一個重要機制。

協會之外的另一組織為「文化保存會」，原則上，各較大行政町地點，多設有一此一單位，主要是在地成員聚集學習古式舞蹈，藉此保存傳統。在各項被恢復舉辦的祭典裡，如新舟下水禮、迎卷鮭儀式、以及感謝卷鮭祭等，都會有族人謝神舞蹈表演（謝世忠 2022：101-116）（圖3），而不少舞者



圖3 在海邊河口舉行感謝鮭魚祭與祖先供養
（圖片來源：謝世忠攝，2011/9/10，北海道登別）

就都是保存會成員。當前整個愛努族人口並不易精確統計，主要是國家並無一登錄法律，再加上過去污名過於嚴重，許多後裔仍處緊張觀望狀態，不願承認身分。此一景況縱使在正名之後有些微改善，其鼓勵或說服之腳步，仍待大大加強。不過，雖然如此，全族祭祀古代抗日英雄Shakushain的典禮，仍然年年舉辦，族人平常不見面者，也多能四處而來（Clerc 2017；謝世忠 2013a）。此時，保存會與協會人士都會在場，演說和演出並有，呈現出愛努最大規模的認同象徵樣態。

在今日北海道，愛努族的傳統衣飾與工藝雕刻，對多數人來說，並不算太陌生，因為，不少人來人往的地標如機場車站大型百貨公司等，都常會有凸顯的服飾藝品展示，一般就是大大的一尊穿著愛努盛裝模特兒，或者一件圖紋顯眼的上衣掛於玻璃櫥窗內。而事實上，前面提到的幾個祭典和家中自己舉辦的祖先供養儀式場景上（謝世忠 2013b），參與者無不人人穿上愛努傳統衣服，包括外人若欲參觀，也被要求換裝。這是愛努物質文化面向的存在證據，也顯見政府企業和族人自身兩方均意識到了它的文化美學性或族群重要性。

當下愛努族的動態屬性文化即如上述所見，只要稍稍專注，外來旅行者欲於北海道看到愛努文化並不困難，因為他們就活存於日常生活中。當然，此處之日常生活就包含了與和人同樣的家庭和工作，以及族人自我文化展現的各個場域。

III. 記錄：愛努文化的民族學完整

早在明治政府準備治理北海道之前，在藩鎮時代後期（按，明治天皇於1871年廢藩），已有部分冒險家和文人開始記錄該地區自然人文景觀。待開拓政府設立之後，日本學界與民間研究者更是百年用力，對北海道廣泛民族學以及人文歷史資料，累積了巨量文獻（參古書サッポロ堂書店 2006；古書專門弘南堂書店 2006）（圖4）。所謂民族學係指在地愛努族或時稱蝦夷人之各類民俗生活的紀錄與初步整理。截至目前為止，凡欲搜尋愛努族相關的第一手文字與部分圖像



圖4 書店裡玲瓏滿目的愛努族相關出版
（圖片來源：謝世忠攝，2007/7/11，北海道札幌）

繪畫資料，多數仍在該批古典文獻之中。可以說幾乎愛努族人細節生活與祭典儀式都已被詳盡寫下。從文化保存角度觀之，它是珍貴的資料總庫所在。

近三十年來，多數學人們認為愛努已然被完全同化，可能再也找不到值得記錄的真正傳統文化，民族學的研究旨趣自此才日漸消退（Cheung 2004: 136-151）。當前在北海道各大小圖書館和相關書店，均可以看到非常充足之愛努族傳統文化的資料，所以，愛努日文民族學知識領域可謂立下功勞。

民族學的完整，同時也間接造成日本人以其作為前現代與現代區辨的依據。也就是說，民族學的愛努資料太清楚完整，有如一個大搶救計畫，將瀕臨滅絕之古代族群文化記載下來，然後放置圖書館或書庫備查一斑。有了這批龐大文獻之後，愛努族存不存在，似乎不那麼重要了。就算還能找到現存的族人及其相關活動，也不如文獻的真正傳統樣態，畢竟，多少人已經不會族語，自然村落早已不復存在，經典祭儀如過往最重要之送熊祭等，更不可能再現於今日（謝世忠 2017: 81-116）。常識性的想法就是，已然改變了的愛努現下文化活動，或說現代化已久的族人，望背其祖不知有多遠之距。初至田野的期間，獲悉北海道不少在地和人竟不知曉還有愛努存在，頗感震驚，但，經過思索，方可理解其來有自。畢竟，大批文獻已然取代了人物族群活動的當下真實，看到失去傳統的他們，還不如相信盡收傳統的它們。

IV. 典藏：愛努文化的博物館豐沛

與大量文獻積累的過程幾乎同步進行者，還有北海道各處大小博物館或典藏單位，經由各種管道，在各地愛努部落社區陸續消去後的法律空檔期間，再加上族人因同化壓力，驚恐地拋棄或售出家裡之衣物器物等等物質用品，大規模地收集愛努族文物。今天，最大館如北海道博物館，較具權威者如北海道大學數個陳列館，以及中小型中心或館舍如白老愛努民族博物館、札幌愛努協會辦公廳陳列處或平取町立愛努文化博物館等，幾乎盡收可以蒐藏之大小文物。愛努族人就算存在今日，其傳統之物質文化基礎，幾乎可謂已全然被剝奪殆盡。所以，在北海道，如有聽聞「欲知愛努族傳統物質文化，去博物館參觀就對了！」一語，說的就是事實。

不過，在族人流失擁有自我傳統文物之際，還是有部分有志之士或因緣際會而留下自有或家裡的古式用物者。有的族人表示有某位家人將器物藏於特定處所，

但，就是不願吐露，因為自己本身即不願承認愛努族群身分。有少數在日本社會取得較高政治經濟地位者，則也以博物館模式，擺設愛努文物，公開展示。最具盛名者，即為平取町二風谷地區的萱野茂二風谷資料館。該館不只有室內型館舍，外面還設置愛努村落建物展示。萱野茂先生曾任國會議員，迄今仍是唯一愛努族人獲有此一高位的人。目前該館由其公子經營，非常公開供人參觀拍照。其他族人擁有的文物館還有幾間，也同樣凡是有人感興趣，他們都表歡迎，願意講述許多豐富內容的故事。

不過，筆者想強調的是，半世紀以來，北海道公私立館舍的愛努相關展示，其展示理念與方式幾乎完全相同，也就是將愛努的民族學文化項類如漁獵（包括魚鉤、魚槍、漁船、魚筊、漁網）、農事（包括農具、菜類、飼養）、宗教（包括象徵神靈祖先之長短削花木棒、火塘、酒罈、面對排列之木棒方向的屋舍靈窗）、服飾（一件件花色獨特的上衣、身上配戴之飾品、冬季鞋子）、房舍（建屋模型、茅草材料、室內擺設）等等，以及男女性別之留長鬍鬚與環繞雙唇刺墨的特徵，逐一以實物或大幅照片排列介紹說明（圖5、圖6）。這種典型呈現愛努文化與族群圖像的博物館方法，與前述之豐沛文獻描述愛努傳統民族學資料，造就出了完全一樣的效應。它們幾乎一起主宰了人們認識，並進而想像愛努族的方向。今天，吾人與田



圖5 傳統愛努文化櫥窗式展示之一
（圖片來源：謝世忠攝，2013/4/21，北海道白老）



圖6 登別熊牧場附近愛努族古建築靜態展示屋
（圖片來源：謝世忠攝，2008/4/11，北海道登別）

野場合所詢問得知的愛努知識，很大部分就是報導人／研究參與者對該等文獻加上文物故事的口語重述。

V. 較勁：「活生生」對比學術與館舍

到了北海道，只稍稍作努力，或有機會可以參與現生族人的生活場域，學習到文化生活的點滴。例如，春末時分開始，天氣已暖，愛努之各項祭典儀式紛紛於各地展開，人們可以經由網路獲得資訊，特別安排前往。最常見的卷鮭相關祭典，多於河岸或海口舉行，大家穿上族服，操用著宗教用具，圍坐於地上火塘四周，酒料時而傳至每人面前小飲，後續更有歌舞表演。有機會參觀過一回，必是印象深刻，至少可以確認北海道有一個先住民族的存在。若有在地友人引薦，或者自己運氣佳，立即認識新朋友，或也能與族人暢談聊天，文化知識藉此習得，那更是可貴的經驗。

當然，我們也可以至圖書館與書店或博物館瀏覽用功，吸收豐富的愛努傳統文化知識。畢竟，誠如前文所述，包括各類文獻以及廣泛文物，多已被大小館舍蒐藏，它們記錄著極大量的愛努文化資料與知識，翻閱或觀賞，亦都能有所收穫。有少數旅行團體，至少會安排至最大規模的北海道博物館參觀，那就是最豐富愛努文化的典藏處。

文獻代表學術，文物則屬於館舍。文獻加上文物，就是學術與博物館合一共同塑模愛努傳統文化的強大力量。然而，依照筆者多年進出北海道的觀察經驗，極少有愛努族人會隻身或集體邀約或家庭活動至博物館尋根，也不曾有見著愛努友人主動提及特定文獻推薦閱讀或採購者。換句話說，文獻與文物的存檔是一回事，它們傳送的愛努知識對象顯然不是族人自身。愛努族人有自己的愛努場合（如祭典儀式）、愛努情境（如穿著族服）、愛努日子（如紀念活動）。筆者統稱之為「活生生」愛努動態文化的面向。其與文獻加上文物的學術博物館靜態文化面相彼此相對。常會湧上心頭自我提問的是，如欲認識學習愛努民族文化，何者是應被鼓勵，動態文化抑或靜態文化？外來訪客會去觀光與博物館雙重服務之地如白老愛努民族博物館，那邊看到的就是文物展示與歌舞展演，但，那是商業，而不是族人自己舉辦的活動。雖然，有時候族人會借用觀光場地建屋辦理祭儀，不過，此時並非招引觀光客或外來旅人的時刻。不過，機運較佳者，或剛好遇上，就能見識到在觀光地點

出現的活生生愛努文化。

想像中，或許「文獻文物派」與「活生生實況派」雙方正在較勁中，它們各自宣揚文化的真實性。然而，事實是否如此？恐怕正好相反。也就是說，田野所見的各方，都是平靜自處，圖書與文物一方面吸引不了愛努族人，另一方面其實外來觀賞者也不多，所以，才會造成今天許多日本人仍不知有愛努存在，或者即使存在，也將其認知為茹毛飲血狩獵採集之輩。文獻與文物或許滿足了寫作者和蒐集者的特定渴望，而此一渴望並不與進一步推廣的企圖相連結。也就是說，到此為止，一本書可以精美，一件文物得以被無酸恆溫環境保護，就是終極目的。於是，推廣之途淡然。愛努縱使活生生文化從未被大同化政策打倒過，卻也不因文物盡失和資料在文獻裡已然完備，而從此自我失落。然而，族人也未曾思考過與文獻和文物合作重啟族群的新腳步。因此之故，兩邊較勁或彼此爭取響應者的較量行徑，在今日不同愛努文化資源庫之間，始終不見發生跡象。多數時間裡，文獻與文物一邊，族人生活另一邊，彼此平行存在。

VI. 勇氣：族群社會運動的半世紀

在日本政府對北海道愛努族施以極端同化政策之後百年，按一般的認知，自1970年代起，開始有部分族人發起抗爭運動，努力了將近40年，日本國會終於在2008年承認愛努的先住民族地位。抗爭運動常見族人團體有時為愛努協會理事長率領，偶也有於人數不多之組織的名下出發。抗爭者或靜坐市區地標之前，也會於路邊舉牌示威，而短程遊行更是標準程序之一。他們主要揭櫫目標為自我族群地位的正名（Yamada 1997, 2003；謝世忠 2013a, 2013b）。



圖7 北海道同胞（兄弟）協會抗議政府不承認愛努先住民的活動
（圖片來源：森若裕子攝，2007，北海道札幌）

二十世紀以降的愛努族社會運動，其屬性不能算是文化復振運動，而應是政經資源的爭取運動（圖7）。愛努文化就存在於目前的活生生日子裡，除了語

言明顯極度弱勢之外，其他方面之存在狀況尚可，只要部分不受爭議之祭典儀式如卷鮭相關者等，可以如願舉行，人們似乎不再要求更多。在一整世紀之現代化教育環境下，過去漁獵生活在日本早已被歸類為不文明的代表，尤其米食者的文明，更已然逼退了非米食者的「野蠻」（Ohnuki-Tierney 1988: 31-51）。愛努族自己也不想要與非米食野蠻畫上等號，因此，看到四處有古老漁獵風貌展示，常常感到污名式的矛盾。族人不願參觀博物館，也與之有關，而今日傳統部落家屋以不合時宜為由早被清除殆盡，更加深大家不願提及國家界定下之落伍的從前種種。所以，社運的目標，基本上就是為了自我現代性的獲得實現，而非回到歷史。

不過，無論如何，在日本此一高度工業現代化，同時又深信自我單一大和民族國度裡，要發起族群運動，以弱小文化傳統起家之邊陲群體之姿來挑戰大社會，的確是極其艱難的任務。在抗爭期間，曾有愛努協會理事長前赴聯合國演講的紀錄，有阻卻興建水庫成功之舉，也有與包括臺灣在內之原住民族聯合舉辦論壇的事蹟（不著撰人 2010；社團法人北海道ウタリ協会 2001；季亞夫、島秀 2010；謝世忠 2013b）。此等均與族群復權的訴求有關，且直接就是政治權利。在田野情境裡，愛努族人常常告知筆者，他們非常羨慕臺灣原住民可以擁有百位民選長官和各級民意代表，這是團結以獲致效益的明確證據。意思是，愛努人追求政治復權，但，始終難以團結，因此永遠達不到臺灣原住民族的族群運動成績。

政治復權遠比文化復權來得困難，因為它牽涉到實質的政經利益分配，以及可能的憲法問題。愛努族人也明白此一道理，於是多少也有關注到以文化復振來增強力道的課題。例如，部份地區的卷鮭相關儀式有所恢復，族語課程在愛努協會支持下，也陸續開班，而要求地方公民會館長期供族人辦理活動，也常有所聞。這些種種不是族群運動的主軸目標，但，由於族人日常大多就是如此行事，因此呼籲遂行文化事務之舉，顯得頗為平常。換句話說，在凸顯文化要項方面，每人依情況許可，多會選擇性地參與，而政治復權事宜，則往往交由少數個人出面。或也是此一緣故，整體力量難以興起，政府感受不到壓力，一般日本人更少有揭示同情心者。政治復權人士的孤單奮戰可以想像，他們憑著一股勇氣，努力半世紀，終於在國際力量協助下，促成了愛努族先住民地位的法律確認（參「先住民族サミット」アイヌモシリ 2008事務局 2008a, 2008b）。

VII. 現代：人類學的落寞與博物館的再造

人類學與民族學的簡單分辨，就是後者著重仔細記錄整理文化內容，而前者則旨在分析文化運作的道理，包括文化變遷乃至與全球對話的過程。前面提到，經由百年努力，堆積成山的書冊，已然非常詳盡地記下了北海道愛努族文化民俗和生活習慣等等資訊，那是民族學的成就。後續學者發現大部分愛努傳統均已被記下於文獻裡頭了，所以，一旦沒有更多真實的文化等待被挖掘，原先調查研究者，很快失去興致，愛努民族學隨之快速沒落。

民族學命運如此，那麼，兄弟學科人類學呢？多年前初至北海道，即有聽聞愛努族人封殺日本學者進入研究的說法。主要是，過往時間裡，學者不是被認為是利用完了即落跑者，就是自19世紀開始至20世紀中葉為了體質人類學研究而偷挖祖墳骨骼送進實驗室以為測量標本的惡行，而這些帳，全算入人類學（謝世忠 2020：39-45）。有外國研究者也發現到了此一情形。總和來說，當愛努族遇上劇烈時代變動，其社會文化如何轉型，或族人之適應或建置主體性予以回應的過程，本土人類學者少有機會參與觀察，因此，現代愛努的狀況，至少日文文獻就是闕如。不過，外國研究者，受到待遇截然不同，他們多數受到歡迎，族人多半藉此向外國學者們訴苦過往日籍研究者的種種不是。只是，外國學者來到北海道，畢竟很少數，因此，他們再怎麼用功，其學術產出仍不足以充沛詮釋愛努的世紀性變動。人類學的知識生產數量條列出來，實遠不如百年來的民族學作品總目錄，其落寞屬性似乎逃不了成為一種學術宿命。

人類學對北海道愛努族處於現代變遷世界的深入探討課題，起不了太大作用，理由誠如上文說明。另一方面，愛努自己發起參與運作並持續不斷的社會運動，反而起了巨大作用。而此等大作用的實踐場域，就在博物館。其最關鍵背景就是前面也已有相當討論者，族人不進博物館，因為展示內容剛好證明自己的落後不堪。再加上「北海道開拓紀念館」名稱，充滿殖民壓迫的意識，代表著原居住民因為開拓之實，而喪失無數生命以及文化傳統。社運領袖早已對該館名稱非常不滿。為了回應社會運動的要求，除了2008年正式正名為先住民族之外，改換開拓紀念館名字，是接續的工作。「北海道博物館」於2015年作為新的名稱，大家都同意（圖8）。然而，這只是一小步，更大步伐就是改造展示內容。維繫將近一世紀的傳統文物櫥窗排列展示方式，就是代表呈現出一個過往老舊不入時的逝去文化，人們看到文

物，僅有稍稍緬懷，或慶幸自己文明人的身分。舊展示對愛努族來說，是為一大阻卻自己具備現代性的要因。

北海道博物館在愛努族正名後10年，推出新的常設展覽。原本維繫超過半世紀之同樣理念展出的文物排列式展覽，已被整個翻轉，從而以全新姿態出發。基本的展示概念就是「新的愛努族人=進步文明的今日愛努族」。展區主題為「愛努文化與愛努民族的近現代史」（The Culture and Recent History of the Ainu）。其中最被強調的主題是「愛努民族的現在」（The Ainu in Contemporary Society）。文字說明提到「愛努族除了在原居地北海道之外，也有遷徙至本州如東京和大阪等地者。他們和日本一般人一起工作求學交友通婚，長久以來，其傳統衣食住以及平日生活文化已有巨大改變，但，整體族群文化歷史意識仍然強烈，尤其近年來更積極復興自我文化」。展區詳細敘述在高度經濟成長的今日日本情境中，愛努人的個人與家庭生活，都起了明顯的變化。展牆上之圖板，以繪畫方式呈現高祖之父母、高祖父母、曾祖父母、祖父母、父母、以及自己等至少六代間不同穿著和職業與興趣等的轉換情形，直接以現代性的展示為標竿。愛努對於今天的博物館而言，正是活生生文化存在的現代族群（圖9、圖10）。

社會運動的博物館成就，完全展現於北海道博物館「幡然覺醒」的新展示理



圖8 自北海道開拓紀念館改名的北海道博物館
（圖片來源：謝世忠攝，2019/4/9，北海道新札幌）

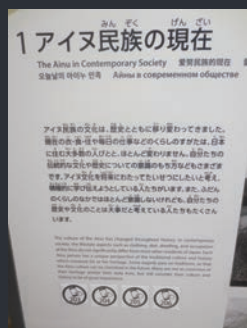


圖9 新的愛努族現代性展示之一
（圖片來源：謝世忠攝，2019/4/9，北海道博物館）

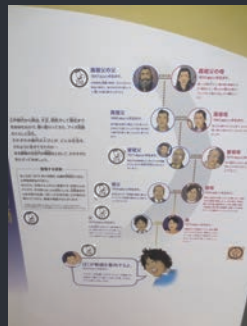


圖10 新的愛努族現代性展示之二
（圖片來源：謝世忠攝，2019/4/9，北海道博物館）

念與手法之上。縱使由於才改名不久，吾人尚無法確定一般和人的心情，惟可以確定的是，此即族人自我半世紀戮力抗爭的成果。反之，本土社會文化人類學的無法接棒民族學一事，使其沒能參與見證愛努翻轉自我的最近二十年。所幸，有限的國際人類學研究成績，仍有些許貢獻，不過，由於量產太有限，也僅能說小小部分彌補了此一缺憾（見如謝世忠的持續出版；以及Sjöberg 1993; Siddle 1996, 1997; Cheung 2004等人的論著）。簡而言之，現今愛努族的活生生文化，除了一般日常與節慶時刻的演示，博物館也進化至得以參與其中，其功勞比起現代人類學相關文獻微薄的積累貢獻，顯得超越良多。

VIII. 結語：再論看到原住民族「動」的文化

經歷百年同化高壓治理，今天愛努族人仍繼續日常生活，個人與族群的萬般品味，盡在每天與一般日本和人共擁的經驗，以及自我專屬之文化展現的有形無形敘說之中。這是文化的「動」。而圖書文獻與館藏文物組織成一整套特定時代介紹愛努的模式。這是文化的「靜」。動的部分曾經沉寂許久，人們無所感，或者只在族人極其小眾場域現身。與此同時，靜的部分之謄寫疾書與文物蒐羅，正在緊鑼密鼓進行，終於成就了後來愛努靜態文化十足具代表性的時光。欲知愛努種種，閱讀或參觀，幾乎就是唯二法門，直至愛努追求政經地位之社會運動稍有成就之際。這是愛努被承認為日本先住民族的2008年。

人類學書寫，有機會創造與民族學文物細細描述很不一樣的愛努研究學術成績，惜因研究倫理長期的未受重視，使得族群起排斥在人類學名下的所有本土學者，以致於造成半世紀以上的空檔。愛努現代性展現的過程，始終少能在日本人類學上留下詮釋紀錄。最終，憑著部分國際學者的努力，稍稍彌補了缺憾。

學術之外的愛努族群運動，反而起了將靜態文化轉換成動態文化的作用。以北海道博物館為首的新博物館展示理念與實踐，帶來了此一文化可以栩栩如生動態呈現的契機。館舍展示了愛努現代性，看到展覽，可以認識現今時分的愛努，而再也不是過往老舊器物排列只能思古幽情或界定愛努之原始性的櫥窗文化。

今天的整體愛努族文化景觀呈現出，生活情境裡動的生活文化與博物館新型態也是動的文化展廳，一起述說北海道先住民的歷史過程與文化面向。它們超越了館藏論文與文物所代表的靜的文化。今日有如愛努文化新生的關鍵時刻。新博物館觀

念是愛努社會運動的成果效應，它證實了唯有主體出發的力量，才是可供期待的族群命運翻轉機制。過往的民族學文化或缺角的人類學文化變遷，都是外力的背景。它們可以教育外人愛努知識，卻影響不了族人的族群未來。自此，愛努永不再僅是靜態書冊或櫥窗文化，動的文化隨著族群意識高張，未來將成為闡述愛努文化的最主要依據

在已然被同化多年的原住民族或先住民族（按，日本漢字先住民族與臺灣中文原住民族同等意思）祖傳領地，欲看到其文化活生生的一面，想像上可謂艱難。或許處處會被質疑失真，也或許大範圍已經被靜態文書與文物知識所主導盤據。然而，親民的人類學之眼，或可以突破限制，引領有心有志者，欣賞並浸淫於置身的活絡文化世界。族群認同的存在，代表文化不至於全然失落或被囊括一空。人類學者要告訴大家，活的文化存在於日常生活裡，它有現代化加上國家文化生成的成分，也有自我標誌與人不同的範疇，二者均是精彩，也是族人挺立世界的明證。今日的自我翻轉式省思，帶來了原本寂寥無聲或說缺乏生之氣的靜態文化一個新契機，新博物館展示與人類學的重新加入，有其必要性的合作需求，畢竟那就是更進階版活生生文化的豐富呈現機制，愛努族如此，其他原住民族亦然。■

引用書目

不著撰人

2010 〈交流 写真40点で紹介〉。《北海道新聞》2010年2月18日。

古書サッポロ堂書店編

2006 《北海道・シベソア文獻目錄 2006》。札幌：サッポロ堂書店。

古書専門弘南堂書店

2006 《北方關係を主にした 弘南堂古書目錄 第47號》。札幌：古書専門弘南堂書店。

北海道新聞編

2008 〈明治時代独自の習俗被禁止之愛努人の歴史？〉。《北海道新聞》2008年6月7日。

「先住民族サミット」アイヌモシリ2008事務局編

2008a 《「先住民族サミット」アイヌモシリ2008/2008 Indigenous Peoples Summit in Ainu Mosir》。札幌：「先住民族サミット」アイヌモシリ2008事務局。

2008b 《「先住民族サミット」アイヌモシリ2008/2008 Indigenous Peoples Summit in Ainu Mosir報告集》。札幌：「先住民族サミット」アイヌモシリ2008事務局。

竹内渉編著

2004 《野村義一と北海道ウタリ協会》。東京：草風館。

社団法人北海道ウタリ協会編

2001 《国際会議資料集：1987年～2000年》。札幌：社団法人北海道ウタリ協会。

季亞夫、島秀

2010 〈北海道代表訪臺 盼雙方交流〉。臺灣原住民資訊資源網：重要新聞，http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_print.aspx?id=20100117000023，2010年10月5日上線。

財團法人愛努民族博物館編

2008 《愛努的歷史與文化》。白老：財團法人愛努民族博物館。

結城庄司

1997 《チャランケ結城庄司遺稿》。東京：株式會社草風館。

謝世忠

2009 〈互いを思い、互いを知る—台湾原住民とアイヌ民族の「第四世界」での出会い〉。森若裕子譯。《交流》825：39-41。

2013a 〈鬚髯の能與藝：北海道愛努族の兩性與儀式〉。《民俗曲藝》182：99-148。

2013b 〈「挫敗」、「歧視」與「控訴」的永續言說：北海道愛努族人的第四世界參與〉。《文化研究》15：432-453。

2017 〈展示建物與祭儀空間的神聖轉位—無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制〉。《文化研究》24：81-116。

2020 《參與者的學術接觸—人類學倫理的實踐與躊躇》。臺北：國立臺灣大學醫學院。

2022 〈文化認同抑或民俗殘存？—日本北海道愛努民族的迎接新卷鮭儀式〉。刊於《臺灣放眼亞洲北東南一族群文化論集》。謝世忠編，頁101-116。臺北：秀威。

Bukh, Alexander

2010 Ainu Identity and Japan's Identity: The Struggle for Subjectivity. *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 28(2): 35-53.

Cheung, Sidney C. H.

2004 Japanese Anthropology and Depictions of the Ainu. In *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. Shinji Yamashita, Joseph Bosco and J. S. Eades, eds. Pp. 136-151. New York: Berghahn Books.

Clercq, Lucien-Laurent

2017 The Ainu, Indigenous People of Japan, Facing the Challenges of Identity Reconstruction. *GeoAtlas*, <https://www.gis-reseau-asie.org/en/ainu-indigenous-people-japan-facing-challenges-identity-reconstruction>, accessed March 4, 2023.

Friedman, Jonathan

2002 Globalization and Localization. In *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo, eds. Pp. 233-246. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Hanihara, Kazuro

1990 Emishi, Ezo and Ainu: An Anthropological Perspective. *Japan Review* 1: 35-48.

Ohnuki-Tierney, Emiko

1998 A Conceptual Model for the Historical Relationship between the Self and the Internal and External Others: The Agrarian Japanese, the Ainu, and the special-status People. In *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Fiji, Turkey, and the United States*. Dru C. Gladney, ed. Pp. 31-51. Stanford: Stanford University Press.

Siddle, Richard

1996 *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. London: Routledge.

1997 Ainu: Japan's Indigenous People. In *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. Michael Weiner, ed. Pp. 17-49. New York: Routledge.

Sjöberg, Katarina

1993 *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Switzerland: Harwood Academic Publishers.

Yamada, Takako

1997 Gender and Cultural Revitalization Movements among the Ainu. *Senri Ethnological Studies* 56: 237-57.

2003 Anthropological Studies of the Ainu in Japan: Past and Present. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 4: 75-106.

熱鬧與嚴肅的交融： 記大溪瑞興社區豐年祭的傳統樂舞競賽

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

桃園大溪大漢溪沿岸有三個阿美族部落或社區，相較於更靠河邊之崁津與撒烏瓦知，鄰接大馬路的瑞興規模大了許多，在初蓋之時，是受政府鼓勵興建的國宅建案之一。有大門圍牆保護彷如封閉型社區的瑞興（圖1），共有相鄰的數棟大樓，人口眾多，幾乎全數為原住民，除了主體阿美族之外，尚有泰雅、排灣以及布農等族住戶。就算是同樣阿美族，卻也涵蓋來自花蓮、臺東乃至於屏東的不同部落，於是，族人們多戲稱此地是聯合國。



圖1 瑞興社區大門

（圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27）

瑞興每年8月中下旬舉辦豐年祭／*ilisin*。一般都會地區原民部落多已將祭典簡化成一天或甚至半日，但，該部落族人自前一天晚間即開始嚴肅而完整的迎靈儀式，第二天接著鎮日慶典，等於是更趨近於原鄉時期的多日祭儀方式。基於此一特殊典慶內容，許多人都認為瑞興是移居部落中，保持傳統的最佳典範。住民們也理解到自身的維護傳統職志，於是來自於各族各部落的家戶，就通通完整穿著自我原鄉的服裝，因此，廣場上，阿美各區以及其他各族穿著打扮者炫目光彩，非常具有

特色。

下午時分的一小時半是部落傳統樂舞競賽。該項活動與整體會場畫面所呈現出的傳統屬性，以及人人相信自己正是守護傳統要角理念等，剛好一體成形，相互呼應，它的基本精神是嚴肅的。報名參加者，一共有10個隊伍，依照年齡多寡，分成二組，也就是較年長者和較年輕者各有5隊。每組賽後給予第一、第二、第三名以及二個參加獎。三名外聘裁判被大會要求應著重於傳統文化、傳統樂曲／吟唱、傳統舞步、傳統服裝、傳統道具等五個傳統範疇，再加上團隊和諧度與整齊度，來進行評判。此外，大會也不鼓勵放播電子樂曲，也就是期望均能自我清唱。於是，裁判們自始自終即緊盯著被強調的「傳統」，一切就端看哪一隊伍的傳統屬性最為鮮明了。各項給分指標的羅列，隨著隊伍的舞與歌，以及裁判們的認真「執法」，一起鋪陳出了90分鐘的嚴肅氛圍。

一個部落／社區可以推出老老少少一共10隊出場競舞，這是深具意義的展演實力。換句話說，全部落的人都非常樂於在傳統名分之下，盡心盡力地排練許久，然後一舉呈現自己的文化表現能力。基本上，提到場上者，應全都屬於今日所認定之傳統範疇內，參加者有自我的傳統理解與詮釋，因此，各隊顯得節目內容極其多樣，也帶來不少新傳統注入在地的可能性。當然，每隊重點不一，有的仍有播放音樂，然後配合跳舞，較年輕之團隊較多採用之，或許是傳統吟唱接觸不多因此稍有生疏。有的青壯年為主的隊伍，創意加持，俏皮部分亦很凸顯，強調著傳統融合當代的理念。服裝整套與輕鬆上陣各有特色，改良短裙和長長掩身著裝，也開放自由選擇。領唱人與和唱者之間的聲量搭配是一項挑戰，各隊掌握情況不一，惟大致上傳統領唱和搭唱的模式，代代相沿至今，令人印象深刻。最終，還是有一個分數排序的結果，閉幕式時刻，各個獎項頒發，完成了一次最具傳統之都市原民部落傳統維護與鼓勵的「大家一起來」活動（圖2、圖3、圖4、圖5、圖6）。其實，既是大家一起來，那麼，想像中的傳統嚴肅屬性，就緩和了許多。

傳統是什麼？或許多數人不易系統地陳述它的定義，然而，此一詞彙的被朗朗上口，卻有如大家共享的一份「天然知識」。此一天然知識來自於對於祖輩綿延迄今的一種溫馨想像，無論如何，就是有某種軟性知識存在，而它就叫做傳統。至於存在何處，可能遠方，也可以近在眼前或與己黏身。那不甚重要，人人只在乎堅持使它不能於意識裡消逝。瑞典的豐年祭很熱鬧，也非常莊嚴，更是歡笑與古風的堅持一起呼吸共榮。不是傳統樂舞競賽的時刻，反而唱跳內容處處見到古調吟歌，



圖2 競賽隊伍演出之一
(圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27)



圖3 競賽隊伍演出之二
(圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27)



圖4 競賽隊伍演出之三
(圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27)



圖5 競賽隊伍演出之四
(圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27)



圖6 各個年齡階層與各個參賽隊伍集合等待名次宣布
(圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27)

一曲接一曲，或者單曲唱不止，著實印證了族人自身黏著在傳統主體的事實（圖7、圖8）。

特別挪出一段時間舉辦傳統樂舞競賽，並非表示比賽時段之外的其他出場，都已不是傳統。倘若非比賽時間的出演都是非傳統，那，比賽的安排就是一種無力的緬懷或無助的感傷了。但是，瑞興模式不是如此。相反地，非競賽時間很傳統，競賽的安排，更現對傳統的深度執著。浸淫在祖輩傳承之文化氣氛中，參賽各隊總會勇敢地冒出自我創造新傳統的意圖，舊的加上新的，正是當今見到的世代連結力道。它們在競賽過程中相互磨合，也說服了裁判選擇不被制式纏住，從而解放自我，帶著同等笑容的模樣，極力肯定大家引人敬重的努力。■



圖7 非傳統樂舞競賽時刻的綿延傳統之一
（圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27）



圖8 非傳統樂舞競賽時刻的綿延傳統之二
（圖片來源：謝世忠攝，2023/8/27）

美加原住民身分竊盜與詐欺

陳叔倬

國立自然科學博物館人類學組助理研究員

Blair, William, and Art George

2011 *Indigenous Identity Theft and Fraud*. Oregon & Nevada: Infraspect. <https://docplayer.net/81072557-Indigenous-identity-theft-of-people-place.html>, accessed Aug 29, 2023.

Teillet, Jean

2022 *Indigenous Identity Fraud: A Report for the University of Saskatchewan*. Canada: University of Saskatchewan. <https://indigenous.usask.ca/documents/deybwewin-taapwaywin--tapwewin-verification/jean-teillet-report.pdf>, accessed Aug 29, 2023.

藝人蕭敬騰近期於中國電視節目上，聲稱自己是阿美族，卻帶領中國明星以雙手內交叉打結方式錯誤牽手來圈舞，更選跳假的原住民族歌曲高山青。畫面傳回臺灣，臉書上許多阿美族人群情激憤，希望蕭敬騰不要對外宣稱自己是阿美族。但是在我國，各族無法決定自己的族人身分。蕭敬騰的母親是原住民、登記為阿美族；父親則是閩南人。依照今日的《原住民身分法》，因蕭敬騰隨其漢父姓蕭，因此不能取得原住民身分。然而，111年憲法法庭判決第4號為此宣判，只要父母一方為原住民，不應以從姓來排除原住民身分。因此，蕭敬騰在113年4月1日之後，即可以蕭姓取得原住民身分、登記為阿美族。

於是，我國的原住民身分，將完全走向個人決定，即只要有原住民血統，法律就不得剝奪其自我認定。但阿美族承不承認蕭敬騰是族人？我國至今各民族仍未有族人認定權（陳叔倬 2018）。

de facto源於拉丁語的法學詞彙，指事實存在但未被法律承認。相對地，de jure指法律明確承認。譬如，臺灣事實上de facto是個獨立國家、但de jure法律上仍不是。de jure不會因為有法律認定，就一定是事實；而de facto不會因為法律不認定，就不是事實。因此，在各民族仍未獲得認定族人的自決權之前，憲法法庭判定憲法保障原住民個人身分認同權，將激起更大的de facto或de jure原住民身分爭議。

相較於我國，美國的原住民身分，由各原住民族自決。各族在推動內部事務時，會針對族人身分進行認定，因此各族訂有族人認定條件（membership criteria）。在過去，註冊族人的目的，僅限於對內自治事務，不涉及對外，亦不會針對外人是否具有本族族人身分，進行公告。於是，一些人會自己對外宣稱，自己具有某某原住民族身分。近期最有名的例子，是美國參議員Elizabeth Warren對外表示，自己帶有切羅基（Cherokee）族血統。美國定期會舉行人口普查，自我認同為切羅基族的人最多，但其中只有1/3經過切羅基族自治政府註冊。也就是說，普查時認同為切羅基族的族人，高達2/3未經過切羅基族自治政府註冊。相對的，納瓦荷（Navajo）族人經自治政府註冊比例最高，普查中認同為納瓦荷族的族人，近100%經過納瓦荷族自治政府註冊。明顯的，納瓦荷族族人認為，只有經過自治政府註冊，才算是族人（Thornton 1998）。即使如此，各族自治政府極少對外去公告誰是族人，只有像是Warran參議員的自我宣稱將影響自治，切羅基自治政府才會正式發聲明否認（Cherokee Nation 2018）。

所以族人身分是否自我認同即可？美國聯邦政府不阻止各族族人自我認同，各族自治政府過去僅針對自治事項規範族人身分。然而近年來原住民身分竊盜與詐騙案件頻傳，讓各界逐漸發現其中問題。

2011年，奧勒岡州與內華達州監察局監察員William Blair、以及該局原住民事務監察長Art George，提出監察報告《原住民身分竊盜與詐欺》（*Indigenous Identity Theft and Fraud*）。此報告檢視數百年來公家檔案、以及訪談大量當代證人，證實原住民身分竊盜和詐欺是一個存在已久的問題。

報告提到身分竊盜和詐欺的方式，最多是針對個人、以及組織中的身分進行變造，例如個人自我宣稱具有原住民身分對外欺瞞，或組織刻意招募具有原住民身分者洗白組織屬性，對外詐欺，以增加不當利益。個人欺瞞經由文件或證人造假，取得假原住民身分，騙取入學、就業機會。組織詐欺則是經由選任具原住民身分者擔任組織人頭騙取基金、信貸資格，甚至反過來排擠真的原住民族組織。

該報告並指出，雖然聯邦、各州政府、以及各原住民族政府對原住民身分竊盜和詐欺的戰爭，堅持了數百年，卻也不得不承認，過去因竊盜和詐欺造成的種族滅絕、暴力行為、政策擺盪、集體犯罪、法外謀殺等，仍然持續發生。到了當代，身分竊盜與詐欺皆更趨嚴重，因此在預測、偵防、矯正的戰略、戰術等更應與日俱進，才能有效應對。首先，對外界清楚揭露身分竊盜和詐欺對於社區、自治政府、甚至對所有國人的危害。接著，藉由實例，介紹個人竊盜和組織詐欺原住民身分的手法及技術。最後，則提示族人應當有效推動價值重建、行政監督、法律訴訟等，讓竊盜與詐欺者的企圖失效。由於兩州政府非原住民族自治政府、對原住民身分並無行政權，因此報告中一再呼籲與原住民族自治政府緊密合作，對所有州民加強宣導承認原住民族主權，提倡原住民價值觀、榮譽、合群等道德感。

2022年，加拿大教育官員Jean Teillet則是對加拿大薩斯喀徹溫大學（University of Saskatchewan）進行調查，並公布《原住民身分詐欺》（*Indigenous Identity Fraud: A Report for the University of Saskatchewan*）調查報告。Teillet最初是為了調查該校Carrie Bourassa教授是否真實具有原住民身分，但在報告公布前，Bourassa教授已先行辭職。

與上一份報告不同的是，雖然有關個人層次，但此報告則以詐欺、而非竊盜來定義個人造假，認為個人造假的嚴重程度已高於竊盜，提升至詐欺。從2015年開始，薩斯喀徹溫大學為了實現大學在地化，保障教職與工作給具原住民身分的學者及職員、以及提供豐富的獎學金給原住民學生。至2022年，明顯發現許多教員、職員、學生為了騙取這些機會，詐稱自己具有原住民身分。調查指出，校園外的身分詐欺情形更為嚴重，人數上看十數萬人，而且日益增長。藝文界是另一個身分詐欺頻繁發生的場域，謊稱原住民身分讓自己能獲得更多市場優勢。各族政府對身分詐欺的惡化程度非常擔憂，認為這些詐欺者對各族持續殖民。一般國人亦感到憤怒，表示自己對原住民族的友好被詐欺者踐踏。Teillet在報告中並提醒學校及機關在聘任自稱是原住民申請者時，可向各自治政府求證。此報告公布後，薩斯喀徹溫省議會亦已決議，省政府應向申請職員求證其原住民身分是否屬實。

在臺灣，原住民身分由國家認定，凡符合《原住民身分法》規定者，皆為合法原住民，不至於發生如美國或加拿大的身分竊盜、詐欺事件。但也因為國家認定，我國原住民族各族至今仍未能行使族人身分決定權。國家認定的原住民，是否各族也承認？美國、加拿大是由各族自治政府進行族人認定，過去雖然僅關注對內事

務，卻也因為人際交流日趨頻繁，必須針對對外事務確認族人身分。與此相較，我國的各族族人身分決定權仍如空中樓閣，需要各界更加投注心力來推動。■

引用書目

陳叔倬

2018 〈認同的威名：漢父原母子女取得原住民身分的人口研究〉。《臺灣原住民研究論叢》23：1-28。

Cherokee Nation

2018 Cherokee Nation Responds to Senator Warren's DNA Test. *Cherokee Phoenix*, https://www.cherokeephoeenix.org/news/cherokee-nation-responds-to-senator-warrens-dna-test/article_d7a84410-2e21-5fcb-9734-e8219d8c00ce.html, accessed Aug 29, 2023.

Thornton, Russell

1998 Demography of Colonialism and 'Old' and 'New' Native Americans. In *Studying Native America: Problems and Prospects*. Russell Thornton, ed. Pp. 17-39. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

合影的誰人鮮明？

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

田野研究者帶著相機，前往特定地方，一般的想法，就是準備留下當地人活動事物等等的影像，那是資料，是紀錄，更是民族誌文本建置的重要依靠之一。在沒有數位相機的時代，每張照片攝下的一刻，就用掉了一片底片，全數36張的柯達膠捲，立刻自動轉上一階，此時，攝影者也知道可供繼續拍照的空間又少了一格了。在當時，這些相片材料何其珍貴，畢竟，帶往田野地的底片不可能大量，來回城區購買亦頗為費時，隨時攜帶更是負擔，當然，更重要的是，價格總是高昂。於是，省省用之，多為當事者的盤算要點之一。

然而，整理自己的圖像收穫之時，總會發現一些不是為留下文化資訊目的而拍攝者。以數量有限之底片使用角度觀之，它們似乎強佔了部分文化資料底片空間，有點可惜。但，從研究者個人立場來看，又顯得非得要有此些照片攜回不可。這是矛盾，不過，卻也不構成問題，一般多可被自己接受。這些非屬文化資訊取得目的的照片是那些呢？就是研究者自己在裡面，然後與被研究者愉快合影的那幾張啦！

上世紀八十年代初，筆者剛準備就讀碩士班，在那之前，隨著參加語言調查計畫的學妹，前赴花東阿美族區域探求語料。每天的工作就是詢問單詞發音或者整句說法，以及一些神話傳說故事的述說內容。語言計畫只在乎語言，所以，被認為影像資料的收集不甚重要，底片因而帶來不多。雖然如此，還是拍下少少幾張部落景象。但，少少之中，就有如圖1的一張。當時臺東太麻里鄉德其里阿美族部落族人好意為我們著上該族服裝，學妹較大方穿之，筆者卻扭扭捏捏不敢全部換上，因為說下半身必須空蕩蕩，推來推去，害羞之餘，結果只呈現一半族服。依稀記得一位阿姨強力催促換上盛裝，因為她說穿起來很漂亮，而來客之一卻從善不如流，勉力為之只穿一半。現在看照片，感覺也是一半的悵然，那就是，沒能全部穿妥，很可惜，畢竟，外人著盛裝，多少還是可以透露出衣飾文化的特質。如今，只見半套，懵懵懂懂文化資訊也可能只看到一半或者更少了。



圖1 與德其里阿美族人合影
(圖片來源：謝世忠提供，1980/7)



圖2 與西雙版納民族中學學生合影
(圖片來源：謝世忠提供，1988/7)

經過了8年之後的1988年，這回當事者還是學生，卻是正在攻讀博士學位，之前的學妹已是同一家人了，聯袂跑到中國雲南極南之西雙版納傣族自治州田野調查。同樣地，底片大老遠自美國帶來，當然數量不可能多，卻也有如圖2的幾張與在地新朋友合影。那次是到民族中學參訪，特別至學生宿舍和少數民族同學聊天。他們都有各族族服，但，也不知何因，我們未思請其穿上合影或者他們幫我們著裝拍照，就是簡單的留下來訪紀錄而已。

田野現場和在地人一起留下照片，應是無可厚非，大家成了朋友，與友人合影很正常。然而，研究者來自都會區或資本雄厚之地，他們特色鮮明，只要是和在地人合影，一看照片，就立即清楚區辨。光鮮亮麗與在地樸拙二分兩樣。縱使穿上了半套乃至全套族服，外來者和未穿族服的族人，還是一見揭曉誰是誰。雙方都變裝打扮，同時入鏡，洗出來照片，也不可能造成何人本地與何人外地的誤看。

但是，翻出這些照片的今日，年紀也已資深，回思過往，萬一重來，仍會如此一起合影嗎？田野工作者常常期盼自己融入在地，「變成」本地人，才能知通對方社會文化種種，只是，再怎麼融通，二分辨識，一清二楚，從照片可看出，平時日常往來，也必然如此地他我分清。照片裡無論有無穿上族服，妳（你）是外來身分鮮明，縱使不拍照，也一樣結局。那麼，為何還是總會有合影？是研究者下意識期望他我二分可以留下優越證據，還是一切真的就單純朋友相聚好時光？其實答案不會太難推斷，畢竟，單純好友不會刻意穿著對方變成他們，才來拍照，也不太會特別找到少數民族，然後一定來個大合照。筆者田野跑多年多國多地方，這二張3、40年前的照片，只是合影為題的其中少少片張。此時，翻閱師長同好發表的論著，也不乏類此照片的文本現出。足見，或許這是人類學學術常態。大家都珍惜在地友誼。那麼，合影可能就是合作的回應嗎？人類學檢討田野生活，似乎也可自此作為起端。■

《台灣原住民文学への扉：「サヨンの鐘」から原住民作家の誕生へ》

林志興

卑南族語言推動組織計畫主持人

作者：下村 作次郎

出版社：田畑書店

出版日期：2023年4月

I S B N：978-4-8038-0407-2



本年（2023）有一件與臺灣原住民文化相關的要事，值得為文慶賀，那就是日本學者出版了一本有關原住民的大作《台灣原住民文学への扉：「サヨンの鐘」から原住民作家の誕生へ（通往臺灣原住民文學的門戶：從「莎韻之鐘」到原住民作家的誕生）》，它是由日本天理大學已退休的下村作次郎教授所著，是一本厚達592頁的宏宏巨著。在其大作中，細數了當代原住民族文學發展的軌跡與脈絡。

首先，讓我們來認識一下這一位下村作次郎教授。他是日本国和歌山縣人，1949年生於和歌山縣新宮市，擁有文學博士。他任教於日本天理大學（位於日本奈良縣天理市），目前高壽七十有四，已退休。天理大學是由源自日本的宗教組織天理教所辦的一所私立大學。該所大學與臺灣研究關係深厚，其所屬的天理參考館（博物館）就擁有二千餘件臺灣原住民族（包含平埔諸族）的精美文物，廿世紀末起，臺灣愈來愈重視自身的文化資產，所以原住民與博物館界，就常與天理大學產生互動。然而，除了文物與文化的互動頻繁之外，更值得一提的是，天理大學與臺灣文學，特別是臺灣原住民文學的互動更加頻繁。互動頻的原因，是因為天理大學擁有一位熱心、專情又精通臺灣文學的下村作次郎教授之故。若我們形容天理參考

館與臺灣的連結是物的連結的話，那麼，我們可以說下村作次郎教授是人的連結（特別是文學界人士的連結）。

據筆者所悉，下村教授原初主修中國文學，或許受到恩師中村孝志先生（臺灣研究史的先驅，主要貢獻在翻譯多部與臺灣有關的荷蘭時期重要文獻）的影響而對臺灣研究產生興趣。但是，他與臺灣原住民族文學的關聯，卻是緣於前行政院文化建設委員會副主任委員吳錦發先生（任期由2000年7月至2005年6月）的大作《悲情的山林：台灣山地小說選》（1989年由晨星出發社出版）。他被這本書吸引與感動，並進一步將之譯成日文《悲情の山地 台灣原住民小說選》（田畑書店，1992年10月）。此書，也是臺灣原住民文學譯成日文的第一本著作。也由此打開了下村教授志成橋樑，促進臺灣原住民作家與日本閱讀界互動的事業。

翻譯與論述臺灣原住民文學作品，促進日本讀者認識臺灣原住民的文學世界。1992年起，卅年歲月雖然倏忽而過，但是，他在這期間完成的臺灣原住民族文學作品的譯作、論文及促成的相關研討會，成果卻十分豐碩而令人盛讚。因此，在2012年12月18日曾獲行政院原住民族委員會頒贈「一等原住民族專業獎章」。

本書可以說是他30年來研究臺灣原住民族文學的集大成，更可以說是日本學界研究臺灣原住民族近代文學的首部巨著，也是日本臺灣研究學界中，走出人類學領域的重要里程碑。雖然本書是以日文出版，但是本書所呈現的研究視野的寬度與深度，相較與臺灣方面的研究而言，其成就不惶多讓。唯憾，受語言理解的限制，阻絕了一般臺灣讀者一窺其堂奧的機會。為了促進更廣深的學術及文學交流，促成中譯本的出版，應該是值得期待的事情。

由本書的章節安排，可以看出是作者努力了30年的結晶。全書分成三大部份：第一部份以『兩個故事—「沙韻之鐘」與「義人吳鳳」』為主題，詳細探討了由外來殖民統治者為了自身的利益所塑造的故事。對筆者而言，能由作者所呈現的內容中，深切體會到原住民在這兩則故事中，被他者所塑造的無奈與傷害。作者特將之擺放在第一部份，明喻了原住民在未掌握書寫能力，自我發聲之前，被書寫的景況。

第二部份標示著「臺灣原住民文學的世界」，由章節的主題：臺灣原住民文學導言／臺灣原住民文學的本質／日本對臺灣原住民文學的研究—以翻譯、出版和書評為中心／原住民知識份子對臺灣原住民文學的言論／孫大川的原住民文學論／原住民女性形象是否被「可視化」？／日本對臺灣原住民文學的接受情况等，一一呈

現了臺灣原住民的社會文化處境、原住民文學作品關懷的主題，以及界定原住民文學世界與參與者身份屬性的議論等等。書中特別提到山地文學轉折到原住民文學的時代背景與脈絡。

而第三部份名為「臺灣原住民文學點描」，日文點描之意有素描或速寫之意。換句話說，作者在這個部份的五個章節點出他關懷的幾個重點議題。這五個重點包含了第一章「從霧社的視角」解析有關此一重大事件相關的書寫，包含了漢族作家及日本作家的作品；第二章「山與海的世界」，重點聚焦於孫大川有關臺灣原住民文學的論述與評析；第三章「山地的文學」，透過原住民作家瓦歷斯了解「臺灣原住民文學」的最前線（原住民運動與文學的萌芽），透過奧威尼點出原住民文學重要主題，小米文化與狩獵生活，以及日本的菊池一郎對北部泰雅族的研究，當做認識近現代歷史發展解讀「原住民的觀點」的縮影；第四章「海洋的文學」則集中在出身蘭嶼的夏曼·藍波安的作品推介與解析；第五章「女性的視角」則是由各個作家作品之中爬梳女性的意象的書寫；第六章「事件與戰爭」，則是透過巴代、王幼華（石其琳譯）及陳耀昌等人的歷史小說，探索人群互動、認同意識及所含的史觀。

回顧關於原住民書寫的發展史來看，最初，原住民書寫是由探險家、傳教士及地方誌文史工作的記錄與描述開始，他們以探險尋奇的他者之眼書寫原住民世界。後來原住民成為科學研究的對象，原住民書寫進入了講究科學系統方法的書寫世界之中，植基於科學主義的書寫者，曾經，儼然成為原住民知識的代言者，諸學科之中，人類學的研究書寫最為豐富及權威性。然而，1980年原住民運動勃興以後，文學的書寫蔚然成風，以主位敘事及呈現主觀情懷（文學書寫）的原住民書寫成為顯學，這風氣鼓勵與促發具有原住民身份的作家湧現。而對於此一文學的原住民書寫現象，臺灣不乏觀察與評析者，然而，相較而言，下村作次郎教授的大作，在廣度與深度的用功程度，無疑是諸作中之典範。筆者借由閱讀下村教授大作，彷彿重新回溯曾經參與經歷及走過的時代。不得不佩服他用功之深，套一句原住民的流行語來表達我的心情：他不是原住民，但他了解我們的明白。■

靠近誰就像誰： 乍見的恆春半島排灣族三件混搭服飾

李慧慧

桃園市政府原住民族行政局教育文化科科长

莊佳琦

哺拉米原風品牌工作室負責人

衣服除了護身、保暖，配上飾品，整體穿搭亦可顯現族群的審美觀。傳統排灣族的服飾衣料，多半經由交換或交易而來，其服飾透過紋飾、綴珠、刺繡等符碼標識，藉以識別身分地位。衣飾圖案不論是寫實的或幾何形的造形，皆反映其嚴格的社會階級背景，以及有系統的貴族階級制度，代表太陽形紋、人頭紋、人像紋是不可隨便施於平民服裝上，而貴族的盛裝，華麗耀眼（李莎莉 1993：158-160）。服飾的製作及飾品的展現方式，即使同屬一族，但在不同地區、不同部落，仍會因族群接觸與文化互動產生變異。

筆者在桃園市原住民族文化會館內的工藝坊，無意發現掛有3件由曹芸濠（Adram Pakaleva）持有近40年歷史的排灣族服飾，其顏色亮眼、裁剪特殊、完全不見前述的衣飾，或如胡台麗指出一般人從記憶中鮮明浮現排灣族群最常運用的百步蛇與人頭紋（2006：171）。更特別的是，衣料是具有濃濃客家風情的花布及藍染。這令筆者驚艷，完全與以往對排灣族的認識兜攏不起來，十分好奇這服飾的主人住在哪裡、又從哪裡來？

對於排灣族進行分類始於日本人類學家，移川子之藏及馬淵東一提出分有「拉瓦爾」（Ravar）及「布曹爾」（Vuculj）等二個系統，其中布曹爾依語言再分北排、中排、南排、東排等4種方言，此一分類目前廣泛被應用。後有臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，依族群使用名稱分為Ravar蕃、Vuculj蕃、北Paiwan蕃、Kuvulj蕃及Palilijaw蕃等五類，後者的分類來得更細緻及合理（鄭仲樺 2016：56-61）。這3件



圖1 穿著本文服飾的排灣族區域以粉紅色標示區域
(圖片來源：李慧慧繪製)

服飾的主人係前者分類的南排，亦即後者分類的 Palilijaw 蕃，位於今恆春半島屏東縣牡丹鄉的排灣族如圖1。

恆春半島有許多族群混居，包含排灣族、阿美族、客家人、福佬人與平埔族（馬卡道），以及特殊的族群斯卡羅人（黃清琦 2013：63），其中附近的保力、車城、九棚及港仔是均以漢人為主，排灣族人與客家人的生活區最為靠近，且因稻作、交易頻繁、通婚、招贅及收養等，族群間生活互動緊密，但也曾發生互毆、對抗及獵首等緊張關係（Dulen 2010: 110-111）。牡丹鄉是臺灣最南端的原住民鄉，轄內有牡丹、四林、高士、

東源、旭海及石門等村，據在公所服務的族人說，6個村落的服飾均使用客家布料，雖看似相近，但細看仍有差異。不過，牡丹鄉與獅子鄉的南排，因地理阻隔，在服飾製作表現上與鄰近族群相似反高於同族的其他支族（黃瑛 2012：126）。

3件服飾的主人是來自最南邊的四林村Pakeleba家族，約莫在1980年代自牡丹村購得，由於四林村人口較少，且經歷不同族群統治，服飾特色漸漸淡去，加之善於裁縫衣飾者屈指可數，然牡丹村有排灣族人娶客家人為妻，其裁縫技術名聞遐邇，以致慶典或婚禮所需之盛裝，便至相鄰的牡丹村購買現品，而非客製化訂作。所謂盛裝，也如時裝一般，會運用當時最新、最容易取得的布料，衣飾也會依現成能取得的物件裝飾。圖2為男裝，服飾設計考究為牡丹部落傳統服飾，上衣使用客家藍染布拼接客家花布，手袖亦同；下裝僅有前後二片裙，裙飾係以阿美族最常使用的材料「東鄉打」（又稱波浪帶或水兵帶），製成幾何及如波浪的織紋，上衣領口及中間則由現成織袋縫合，花、蕾絲及鈴鐺亦是就近港口交易得來。圖3為女裝，領口的織袋、蕾絲及鈴鐺均是就地取得，紅衣上的圈圈，乃使用綿線的繞線繡技術織成圓型，象徵團結合作的太陽神，這圖案注入了他們的傳統信仰。圖4，右為女錢幣肩帶、左為錢幣腰帶，飾品是日常使用的硬幣之外，還有以東鄉打、蕾絲及鈴鐺等就近購得的材料製成。

類似有排灣族、客家、阿美族文化元素「混搭時尚」的族服，在近一、二十年成為恆春半島南排推廣特有的服飾類型。在公所辦理家政課程及慶典時，複製並加以使用，顯已成為他們社群認同的符碼，且不同於其他地區的排灣族傳統衣飾。



圖2 牡丹鄉四林村
Pakeleba家族男裝
(圖片來源：李慧慧提供)



圖3 牡丹鄉四林村
Pakeleba家族女裝
(圖片來源：李慧慧提供)



圖4 右為女錢幣肩帶、左
為錢幣腰帶
(圖片來源：李慧慧提供)

他們強調「原客」混融，「原」：是指有排灣族信仰及受「恆春阿美族」的文化影響；而「客」：是指布料是使用在地便於取得的客家布料。鮮豔的客家布料相較於其他原住民裝飾的元素更為鮮明突出，也因而與客家服飾的相似度極高，非得仔細區辨，方能知其差異。這或許也是因排灣族人認為與客家混居時，服飾上宜低調，故不刻意去突顯，可能也是基於一種自我保護的意識，而採取妥協變通的方式。在經過文化復振，這類大量複製的族服出現，有的排灣族人剛開始不習慣，但慢慢覺得很特別；因而也有人直言，這就是代表我們這區的衣服！有客家布花花綠綠，好看也很喜歡！

牡丹鄉的排灣族經歷日本及國民政府時期的統治，消弱分化了頭目實質權力，致無明顯的階級制，沒有貴族、頭目及平民之別，族服也就無識別身分地位的作用，且亦無人形紋、百步蛇紋及狩獵的戰利品的圖樣，另因該區濕地較多，很早即開始種植水稻，在服飾上沒有綁腿布，且檳榔袋也較短，以利耕作。服飾是日常生活重要的一環，從這3件服飾，讓我們見識到傳統服飾也可跳脫文化傳承的侷限，改以實際需求為主，因應現代生活及流行趨勢，自然產生變化，既突顯獨特性，又兼具時尚「混搭」風格的當今南排服飾；同時展現了恆春半島牡丹鄉，因有眾多族群匯集於此，雖然各村都有各自的歷史脈絡及文化面貌，卻也造就了多元互動下特殊變形、轉換，亦即從傳統服飾的非傳統元素混入採用與因地制宜的調整，而留下

了彼此融合的痕跡。可見服飾也承載了族群接觸史、原客文化交融史，以及傳統與現代如何糾結交織出新產物的進程，還有不同時空中人群交往特有的歷史記憶。

服飾在排灣族佔有很重要的社會文化意涵，隨著時代變遷、多元族群文化的接觸，顯現了該地區排灣族人在與他族互動過程中，文化快速消失，因而也有在地族人稱此處是排灣族的「文化沙漠」，意即從服飾當中見到外來元素取代傳統，混雜了其他族群的文化要素，而且此消彼長，自己的元素留下不多，但不可諱言，這是歷史真實客觀的過程及生活軌跡。因而近年牡丹鄉家政班的推廣成果展，作品可見學員努力地找回傳統服飾，加上布料、工法、繡法隨著時代躍進，大量複製的成品，正積極的給予再改良、創新或重組中，傳承了在地特有的文化，這樣的風格，受到族人的認同，為傳統找到了新的生命與商業契機。在地辦理慶典、婚禮時，會穿著屬於他們特有的傳統族服。

然而，傳統服飾的規範與限制已鬆綁，有為數不少的南排青年族人，基於對於整體排灣族的認同與想像，仍想望擁有一套貴氣華麗，充滿排灣族織紋圖飾的傳統服飾，就如貴族、勇士在他們心中，揮之不去。筆者認為南排族人面對多族群的互動與文化交融，巧妙的再創該社群獨有的傳統服飾，然而對整體排灣族的精神象徵，那一席富含典故風味的族服，始終讓人怦然心動，這就是刻劃在排灣族人血輪中的唯美印記。■

引用書目

李莎莉

1993 《排灣族的衣飾文化》。臺北：自立晚報社文化出版部。

黃瑛

2012 《服飾與社會文化互動：以屏東牡丹鄉 Paljizaljizaw（巴利澤利敖群）的服飾為例》。國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文。

黃清琦

2013 〈地圖版·牡丹社事件—牡丹社事件的地圖史與空間探索〉。《原住民族文獻》2：2-27。

胡台麗

2006 〈百步蛇與熊鷹：排灣族人的文化表徵與詮釋〉。刊於《歷史·文化與族群—台灣原住民國際研討會論文集》。葉春榮編，頁171-194。臺北：順益台灣原住民博物館。

鄭仲樺

2016 〈方言地理和語言視角下的排灣族分類〉。《台灣原住民族研究季刊》9(2)：55-89。

Dulen, Dudbridge

2010 《1880年代南臺灣的原住民族—南岬燈塔守員喬治·泰勒撰述文集》。謝世忠、劉瑞超譯。臺北：行政院原住民族委員會／順益台灣原住民博物館。